gîndirea evului mediu

«Evul mediu, ca oricare epocă, pregăteşte cu fiecare moment al lui istoria viitoare. Nu am putea înţelege Renaşterea şi spiritul modern, nici în geneza lor, nici în sistemul lor, fără evul mediu filosofic. Aparent, numai, în antiteză, în realizare Renaşterea şi epoca modernă în genere sînt cu evul mediu atît în discontinuitate, cît şi în continuitate. Nominalismul, care trece în filosofia renascentistă a naturii, aristotelismul heterodox (averroist şi sigerian), care reînvie în Şcoala de la Padova, panteismul neoplatonician, care avea să înflorească în Academia din Florenţa, sau, în sfîrşit, într-un plan mai general, raţionalismul şi umanismul „epocii de mijloc", care se desăvîrşesc în raţionalismul şi umanismul de la Cusanus la Descartes — toate acestea sînt argumente pentru o istorie a filosofiei moderne în prelungirea firească a celei medievale.»

GH. VLĂDUŢESCU

editura minerva

Vol. I—II, lei 16

1188

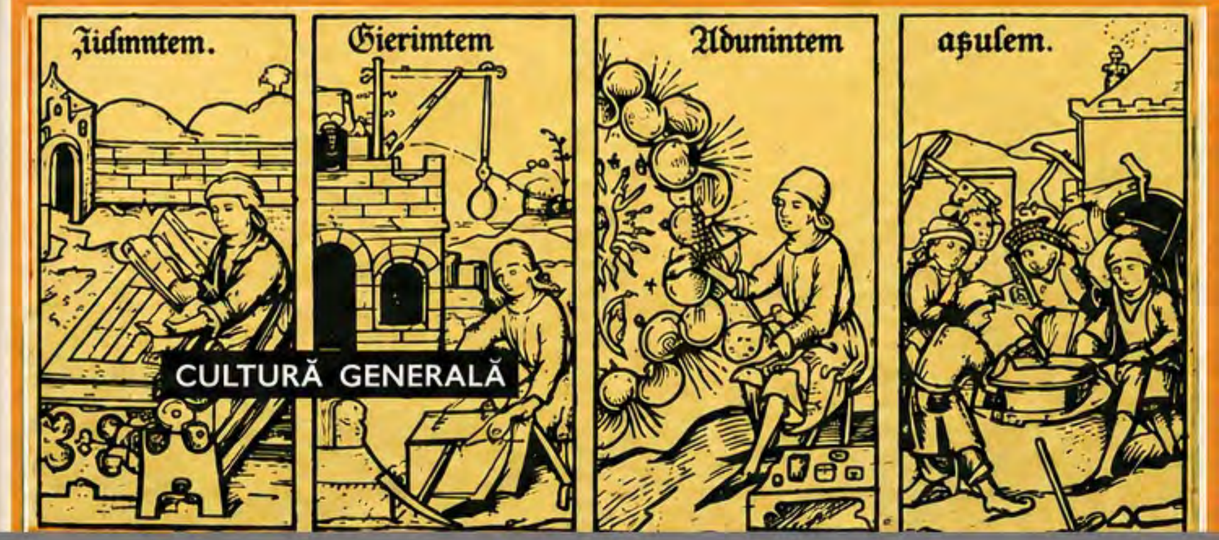
gîndirea evului mediu = gîndirea evului mediu

fondată în 1895 bpt serie nouă

între antichitate şi renaştere

gîndirea evului mediu

★★



biblioteca bpt pentru toţi

CULTURĂ GENERALĂ

BIBLIOTECA ALEPH
CLUBUL CĂRŢII DIGITALE

Ilustrația copertei: *Ion Mincu*

între antichitate și renaștere

gîndirea evului mediu

de la începuturile patristice, la Nicolaus Cusanus

★ ★

TRADUCERE, SELECȚIA TEXTELOR, PREZENTĂRI, BIBLIOGRAFIE, INDICI ȘI NOTE DE OCTAVIAN NISTOR

BIBLIOTECA PENTRU TOȚI ● 1984
EDITURA MINERVA ● BUCUREȘTI

SCOLASTICA CULMINANTĂ

Înflorirea pe care filosofia scolastică a cunoscut-o în cursul secolului al XIII-lea s-a datorat în cea mai mare măsură încrederii crescînde pe care filosofii şi savanţii acelui secol au acordat-o raţiunii şi posibilităţii de a soluţiona pe căi raţionale un cerc de probleme din ce în ce mai cuprinzător. Această încredere în puterile raţiunii se întemeia, din punctul de vedere filosofic, pe gîndirea aristotelică, readusă la cunoştinţa occidentului prin arabi (cf. É. Gilson). Dezvoltarea gîndirii filosofice a fost promovată şi prin înfiinţarea universităţilor, mai ales a celei de la Paris, avînd la origină Şcoala episcopală din acest oraş, căreia regele Franţei Filip al II-lea August, i-a acordat în anul 1200 privilegiul unei corporaţii ecleziastice şi a cărei perioadă de apogeu a durat din secolul al XIII-lea pînă în secolul al XV-lea, — dar şi a celei din Oxford în care doctrinele arabo-peripatetice şi-au găsit un teren de fructificare mai ales în domeniul ştiinţei şi filosofiei naturii (cf. K. Vorländer). Pe de altă parte, un rol de seamă în înflorirea culturală despre care vorbim l-a avut şi participarea din ce în ce mai vie la viaţa ştiinţifică a timpului a unor membri ai ordinelor călugăreşti dominican şi franciscan (cf. M. Grabmann).

Trebuie să amintim aici că termenul Universitate *(Universitas)* nu desemna în evul mediu o totalitate de facultăţi, ci un număr de persoane — profesori şi studenţi, reuniţi într-o activitate de învăţămînt într-o anumită localitate. Prima universitate organizată într-un fel mai asemănător cu universităţile moderne a fost cea din Bologna,

care a fost, în primul rînd, un centru de studii juridice, dar, din punctul de vedere filosofic și teologic, prima universitate constituită a fost cea din Paris, care va eclipsa atît renumele universității din Bologna, cît și a celei, mai noi, din Oxford (cf. É. Gilson).

La universitatea din Paris, s-au înfruntat în mod continuu, în cursul secolului al XIII-lea, două tendințe contradictorii, una care ar fi ajuns să facă din ea un centru de studii pur științifice, în timp ce cealaltă ar fi ajuns să subordoneze studiile științifice unor scopuri religioase. Albert cel Mare și Toma din Aquino sînt gînditorii care vor încerca să pună de acord aceste tendințe divergente ale Universității din Paris și își vor datora renumele tocmai acestor încercări *(Idem)*.

Revenind la fazele răspîndirii aristotelismului în Occident reamintim că pînă spre mijlocul secolului al XII-lea scolastica nu cunoaștea decît tradiția boethiană a aristotelismului. Abia începînd cu mijlocul acelui secol opera lui Aristotel a ajuns să fie mai bine cunoscută prin intermediul unor traduceri în limba latină, făcute în parte din greacă, în parte din arabă. Centrul traducerilor aristotelice precum și a celor arabe și iudaice a fost orașul Toledo, din Spania, unde activa un colegiu renumit de traducători, condus între anii 1126 și 1151 de arhiepiscopul acelui oraș, Raimundus. Reprezentanții principali ai acestei școli au fost Dominicus Gundissalinus, Johannes Ispanus, Gérard din Crémona, în secolul al XII-lea. În secolul al XIII-lea, Michael Scotus (1180—1235), faimos ca astrolog și alchimist al împăratului Frederic al II-lea, și Hermanus Alemanus efectuează traduceri arabo-latine. Alte traduceri din greacă în latină se efectuează în sudul Italiei, în Sicilia, de către Henrikos Aristippus din Catania (decedat în 1162) și de către Bartolomeu din Messina. În același secol al XIII-lea, personalități ca Robert Grosseteste și Wilhelm von Maierbecke contribuie la traducerea unor opere grecești, acesta din urmă ajungînd un adevărat colaborator al lui Toma din Aquino.

Această atît de vie activitate de traducere relevă marele interes pentru filosofia aristotelică, pe care scolastica secolului al XIII-lea o consideră drept cea mai înaltă expresie a rațiunii umane și deci,

din punctul ei de vedere religios, cea mai bună cale pentru înțelegerea adevărurilor revelate ale credinței. Pe de altă parte însă, aceleiași scolastici, aristotelismul îi apărea, sub anumite aspecte, ca fiind de neîmpăcat cu dogmele catolicismului și, în consecință, s-a născut o opoziție crîncenă împotriva acestuia. Între cele două curente de gîndire adverse, sinteza tomistă va încerca să realizeze un echilibru.

În curentul de preluare a gîndirii aristotelice, prima personalitate dominantă la începutul secolului al XIII-lea este Guillaume d'Auvergne (cunoscut și sub numele de Guillaume de Paris), născut la Aurillac în jurul anului 1180, profesor de teologie și episcop al Parisului pînă la decesul său, în 1249. Opera sa principală este *De universo (Despre univers)*. Printre celelalte scrieri ale sale se află și un tratat despre suflet, de fapt o simplă reordonare a unei scrieri a lui Gundissalinus. Tratatul, prea puțin original, i-a inspirat totuși pe Bonaventura și pe Albert cel Mare. Cu o gîndire polemică, plină de spirit, uneori chiar sarcastică (É. Gilson), depinzînd în conținutul ei în mod direct de Avicenna (cf. N. Abbagnano), Guillaume d'Auvergne intenționa să lupte împotriva erorilor lui Aristotel și ale celor ce păș-șeau pe urmele lui, deși, pe de altă parte, îl considera pe Stagirit drept conducător în tot ceea ce privește „lumea sublunară" (cf. K. Vorländer). Urmîndu-l pe Avicenna, Guillaume își însușește distingerea între existența necesară și existența posibilă, dar o transformă într-o opoziție, fiind astfel primul care a introdus în scolastică o diferențiere reală între esența și existența lucrurilor create, — teză pe care Toma din Aquino o va folosi ca punct de plecare în metafizica sa (cf. N. Abbagnano). — Pentru Guillaume lucrurile create sînt compuse în mod real din esență și existență și își derivă existența din participarea lor la ființa divină, dar esența lucrurilor create nu este identică cu existența divinității, ci numai analoagă. — Pentru el sufletul este o substanță spirituală liberă de orice compunere, de o simplitate desăvîrșită și căruia, prin urmare, nu i se pot atribui două intelecte distincte unul de altul. Așa fiind, în concepția sa gnoseologică intelectul activ este o ficțiune inutilă, în schimb intelectul material este adevărata esență a sufletului, nefiind numai o putere receptivă ci și una activă

suficientă ca, împreună cu obiectele, să explice inteligibilele, căci sufletul uman se află în prezența inteligibilelor prin gîndirea sa, așa cum se află în prezența sensibilelor prin simțuri. Dar întrucît pentru Guillaume inteligibilul este cauza sensibilului, el ajunge la o teorie a cunoașterii care nu poate fi concepută decît dacă se admite un univers plin de forme inteligibile, care pot fi percepute de către intelect în mod aproape nemijlocit printr-un fel de intuiție. Consecința unui asemenea punct de vedere este că pentru Guillaume inteligibilele nu sînt numai reale, ci sînt realitatea însăși (É. Gilson).

Un moment important, legat de pătrunderea aristotelismului în scolastică, îl constituie tulburările izbucnite la Universitatea din Paris în anul 1299, care au dus la închiderea universității și la dispersarea maeștrilor ei în afara Parisului. Papa Grigorie al IX-lea a reconstituit universitatea, dar a interzis folosirea cărților de fizică ale lui Aristotel (care fuseseră interzise încă din 1210 de un conciliu provincial) pînă cînd nu vor fi curățate de orice eroare, din punctul de vedere bisericesc. Din comisia de epurare făcea parte și Guillaume d'Auxerre, autor al unor comentarii la sintezele lui Petrus Lombardus (decedat în 1231), cu titlul *Summa aurea*, care cuprind citate din noul Aristotel și sînt importante pentru terminologia teologică (cf. M. Grabmann). Guillaume d'Auxerre manifestă originalitate în tratarea unor probleme morale, cum ar fi liberul arbitru, virtuțile, dreptul natural (O. L'Ottin, *apud.* É. Gilson).

Ordinul franciscanilor a fost înființat de către Francisc din Assisi în 1209, iar cel al dominicanilor, sau al Fraților predicatori, în 1215 de către Dominic. Emulația dintre aceste ordine de călugări cerșetori a avut o influență importantă asupra cercetării filosofice și științifice. Franciscanii au fost purtătorii tradiției augustiniene și s-au opus adesea evoluției în spirit aristotelic care caracteriza învățămîntul dominicanilor (cf. K. Vorländer).

Orientarea augustiniană a fost inițiată de franciscanul englez Alexandru din Hales, născut între 1170 și 1180 și decedat la Paris în 1245, unde a funcționat ca maestru de teologie. A fost supranumit

Doctor irrefrangabilis — doctorul care nu poate fi combătut. Opera sa, dusă la capăt de-abia de către elevii săi, *Summa universae theologiae*, este o compilație uriașă, lipsită de originalitate, despre care Roger Bacon spunea că depășește greutatea unui cal și nici nu a fost făcută de Alexandru, ci de alții. Conținutul acestei scrieri pur teologice are pretenția de a rezuma întreaga tradiție a scolasticii latine pentru a pune stavilă în calea noilor curente aristotelice.

Dar întoarcerea mult mai vădită la augustinism, ca metodă de a păstra tradiția originară a scolasticii, a fost efectuată de franciscanul Robert Grosseteste (Greathead, Grossumcaput), cel mai însemnat reprezentant al școlii de filosofie a naturii de la Oxford. S-a născut în 1175 în Anglia, a studiat la Oxford și la Paris, a fost episcop la Lincoln (Anglia), a fost excomunicat de papa Inocențiu al IV-lea și a decedat în 1253. Grosseteste a scris comentarii la *Logica* și *Fizica* lui Aristotel și a tradus *Etica Nicomahică*, fiind unul dintre rarii filosofi ai timpului care stăpîneau limba greacă. Gîndirea sa era orientată precumpănitor spre științele naturii și aproape nu există nici un domeniu al acestora care să nu-l fi interesat: astronomie, meteorologie, optică, fizică, dar s-a preocupat și de disciplinele liberale. Roger Bacon l-a inclus printre gînditorii care „au știut să explice cauzele tuturor lucrurilor cu puterea matematicii" (cf. N. Abbagnano). Într-adevăr Grosseteste a afirmat principiul că studiul naturii trebuie fundat pe matematică, — principiu care va fi apărat și de Roger Bacon și care va deveni fundamental pentru știința modernă. De asemenea el a afirmat și legea economiei, conform căreia orice operație a naturii are loc pe calea cea mai determinată, mai ordonată și mai scurtă cu putință, lege care va fi susținută și de Francis Bacon, precum și de Galileo Galilei *(Idem)*. Sub influența neoplatonismului, ca și a tratatelor de optică ale arabilor, Grosseteste concepe știința fizicii ca fiind în esență o teorie a luminii. Potrivit vederilor sale toate corpurile au o formă comună care se unește cu materia primă încă înainte de a i se adăuga acesteia formele particulare ale elementelor. Această formă primă — corporeitatea — este lumina. Prin extensia, agregarea și dezagregarea luminii se formează atît sferele cerești cît și cele patru sfere terestre ale focului, aerului, apei, pămîntului. Tot lumina este și instrumentul cu ajutorul căruia

sufletul acţionează asupra corpului şi, de asemenea, ei i se datoreşte frumuseţea lumii vizibile *(Idem)*. Astfel, bazîndu-se pe o adevărată metafizică a luminii, Grosseteste dezvoltă o cosmogonie care explică lumea şi producerea ei pe cale matematică şi fizică. Această teorie a luminii, al cărei drum a fost deschis de Grosseteste la Oxford, a devenit caracteristică pentru întreaga şcoală franciscană (cf. K. Vorländer). Examinînd în tratatul său *De libero arbitrio (Despre liberul arbitru)* problema libertăţii umane, Grosseteste, spre deosebire de Anselm, care definea liberul arbitru ca fiind păstrarea rectitudinii voinţei prin aceeaşi rectitudine, consideră libertatea ca fiind capacitatea voinţei de a se îndrepta spre un lucru sau spre altul, în mod indiferent. Definită astfel, ca arbitru al indiferenţei, libertatea nu mai este un concept moral, ci unul de-a dreptul metafizic. Acest concept, astfel înţeles, va deveni caracteristic pentru întreg curentul platonico-augustinian (cf. N. Abbagnano). În concluzie, Robert Grosseteste poate fi considerat ca potrivnic influenţei aristotelismului şi ca promotor al revenirii la platonism şi augustinism, — revenire care va fi susţinută de franciscani şi se va caracteriza prin interesul crescut pentru lumea naturii ca obiect al unei cercetări, care nu se mulţumeşte numai cu textele aristotelice, ci procedează prin raţionament şi experienţă *(Idem)*.

Pe aceleaşi fundamente neoplatonice şi augustiniene, dar preluînd în mai mare măsură doctrina aristotelică, mai ales în ceea ce priveşte teoria abstracţiei (cf. K. Vorländer), se află elevul lui Alexandru din Hales, Jean de la Rochelle (Johannes de Rupella, 1200— 1245). Principala sa operă este *Summa de anima (Suma despre suflet)*, care dovedeşte un spirit filosofic foarte dezvoltat (É. Gilson). Această scriere cuprinde o interpretare în spirit augustinian a teoriei lui Avicenna despre intelect, identificînd intelectul activ cu divinitatea. El acceptă teoria aristotelică a abstracţiei, pe care o cunoaşte prin intermediul lui Avicenna. Caracteristica principală a gîndirii lui Jean de la Rochelle rămîne încercarea de a pune de acord doctrina tradiţională a augustinismului cu aristotelismul arab (cf. N. Abbagnano).

Dominicanul Vincent de Beauvais, decedat prin 1264, continuă tradiția enciclopediștilor medievali. Imensa sa compilație, *Speculum mundi (Oglinda lumii)* este importantă numai pentru că prin extrasele din autori arabi și evrei pe care le conține a contribuit la răspîndirea lor în lumea latină *(Idem)*. Fost preceptor al fiului regelui Franței Ludovic al IX-lea (sau sfîntul Ludovic, 1214—1270) a alcătuit și o scriere pedagogică privind educația fiilor de regi sau de nobili.

Dar cel mai important urmaș al lui Alexandru din Hales și personalitatea proeminentă a ordinului franciscan a fost Bonaventura (vezi *infra*).

BONAVENTURA

Bonaventura, pe numele său originar Giovanni di Fidanza, s-a născut la Bagnorea, în Italia, în anul 1221. Pe cînd era de 17 (după unii 23) de ani a intrat în ordinul franciscanilor. A studiat la Paris, dar nu este sigur că a fost elevul lui Alexandru din Hales (cf. N. Abbagnano), deşi îl va numi pe acesta, mai tîrziu, tatăl şi maestrul său (cf. É. Gilson). În jurul anului 1254, a ajuns maestru al Universităţii din Paris, dar după un an, în urma luptei maeştrilor seculari ai acestei universităţi, conduşi de Guillaume de Saint-Amour (teolog şi profesor al Universităţii din Paris, 1202—1272), s-a interzis membrilor ordinelor cereşetoreşti — franciscanii şi dominicanii — să predea la Universitatea din Paris. Papa Alexandru al IV-lea a soluţionat însă lupta în favoarea acestor ordine, dîndu-le dreptul să deţină catedre şi, la 21 decembrie 1256, i-a numit pe Toma din Aquino şi pe Bonaventura la această universitate. Totuşi, Universitatea nu le-a acordat gradul de doctor şi nu i-a primit în rîndurile ei decît în octombrie 1257. Între timp însă, Bonaventura fusese numit general al ordinului franciscan şi, ca urmare, a părăsit învăţămîntul în cadrul căruia nu a mai revenit niciodată. În 1273, a fost numit arhiepiscop de Albano şi cardinal. A decedat în anul 1274, spre sfîrşitul conciliului de la Lyon, la care participa în calitate de delegat al papei.

Bonaventura, supranumit în scolastică *Doctor seraphicus*, datorită puterii sale speculative şi viziunii sale mistice, este autorul a numeroase lucrări de teologie şi filosofie, dintre care cele mai însemnate sînt comen-

tariile la *Sentințele* lui Petrus Lombardus, *Questiones disputatae (Probleme controversate)*, *Breviloquium* și, mai ales, *Itinerarium mentis in Deum (Drumul minții întru Dumnezeu)*.

Esența doctrinei lui Bonaventura constă în potențarea la maximum a dragostei de Dumnezeu, de care omul trebuie să se apropie pe căile deschise de teologie. Pentru gînditorul franciscan filosofia poate și trebuie să fie un sprijin în atingerea acestui țel, căci cel ce crede prin dragoste trebuie să cunoască fundamentul rațional al credinței sale. Așa fiind, în opinia sa, filosofia și teologia, deși deosebite prin metodele lor, se completează reciproc și au un scop comun. Dar credința, care își are sursa în adevărul revelat, este superioară filosofiei — spune el — după cum este superioară și științei, căci știința sa sprijină pe un act pur intelectual, pe cînd credința este susținută de un angajament pasional și pretinde o adeziune efectivă a întregii personalități umane la actul de credință (cf. N. Abbagnano). Învățătura lui Bonaventura reprezintă astfel punctul culminant al unei orientări mai vechi a scolasticii și mai ales a școlii franciscane: întoarcerea la Augustin. Totuși Bonaventura nu ignoră aristotelismul și într-o oarecare măsură încearcă să realizeze, într-un fel propriu, o anumită armonie între tradiția mistică-augustiniană și tendințele aristotelice (cf. K. Vorländer), dar pentru el Aristotel nu mai este *filosoful*, însăși încoronarea rațiunii umane, ci un gînditor ale cărui afirmații pot fi folosite cînd este cazul (cf. N. Abbagnano).

În concepția sa gnoseologică Bonaventura deosebește o cunoaștere care derivă din simțuri și una care se obține fără ajutorul lor, aceasta din urmă fiind cunoașterea divinității, cunoașterea de sine însuși și a tot ce conține sinele, — o cunoaștere din interior. Materialul cunoașterii prin simțuri trebuie să vină în mod necesar din exterior, și, după Bonaventura, este constituit din similitudini ale lucrurilor, abstrase din imaginile sensibile. El vorbește aici de similitudine, deoarece adevărul lucrurilor, comparat cu principiul lor, constă — spune Bonaventura — dintr-o reprezentare sau, altfel spus, dintr-o imitare a adevărului prim și suveran. Susținînd că în suflet nu intră însăși

substanța lucrurilor, ci numai similitudinile lor, cu alte cuvinte că omul percepe numai imaginile lucrurilor. Bonaventura se îndepărtează aici de principiul aristotelic conform căruia sufletul cunoaște însăși *forma* substanțială a lucrului (cf. N. Abbagnano).

După Bonaventura asemănarea reală existentă între creatură și creator — o asemănare care iese în evidență ca expresie — permite omului să se înalțe de la lucruri pînă la acesta. Susținînd această concepție, Bonaventura dezvoltă o adevărată hermeneutică, căci — pentru el — lucrurile sînt față de divinitate ceea ce sînt semnele față de semnificațiile pe care le exprimă; ele constituie deci un fel de limbaj, și întregul univers nu este decît o carte, în al cărei conținut se întîlnește pretutindeni divinitatea. Dar, căzut în păcat și în ignoranță, omul nu mai poate păși pe calea care îl conduce spre divinitate, decît printr-un efort constant al voinței și cu ajutorul grației și iluminării divine, simpla rațiune naturală nefiind suficientă pentru înțelegerea lucrurilor și a universului. Într-adevăr, după Bonaventura, sufletului nu-i vin din simțuri decît datele obiective din care rezultă cunoștința. Dar valoarea de adevăr a acesteia este condiționată de principii independente de simțuri, infuzate direct de divinitate, — teză preluată de la augustinism, conform căreia sufletul uman primește un *lumen directivum*, o direcție naturală prin care obține siguranța cunoașterii *(Idem)*. După Bonaventura, lumea externă — macrocosmosul — pătrunzînd în microcosmos — în suflet — prin simțuri, produce în om învățătura, dragostea, judecata. Pentru el actul judecății este o activitate de intermediere a rațiunii cu ajutorul căreia speciile sînt purificate de condițiile materiale de timp, loc și schimbare și sînt elaborate potrivit cu cerințele intelectului, — rezultat care tocmai presupune spune Bonaventura, iluminarea divină. Pentru el activitatea intelectuală are ca obiect speciile abstrase prin judecată din lucrurile sensibile și este constituită din trei momente: percepția termenilor, a propozițiilor și a conceptelor. Intelectul înțelege semnificația termenilor prin definiția lor, care implică recurgerea la un termen superior sau mai cuprinzător astfel, încît urcînd spre un termen avînd un cuprins din ce în ce mai larg, se ajunge la termenul de maximă

generalitate: cel al existenței *(essere)*. După Bonaventura, intelectu uman nu poate înțelege existența lucrurilor create — care este imperfectă sau potențială — decît prin referire la existența cea mai pură și actuală, în care se află rațiunile întregului univers. Se poate conchide, așadar, că în domeniul gnoseologic, Bonaventura adoptă principalele premise ale apriorismului teologic augustinian, dar acceptă în același timp și tezele empirice ale lui Aristotel, limitate totuși la materia cunoașterii și lăsînd la o parte modul de tratare al problemei cunoașterii primit de la Aristotel și de la comentatorii săi arabi *(Idem)*.

Deși ideea susținută de Bonaventura în domeniul metafizic și teologic că divinitatea, care este, după el, cauza întregii creații, se revelează prin creație este într-un fel o concesie făcut empirismului (N. Abbagnano), el nu folosește calea *a posteriori* pentru a demonstra existența lui Dumnezeu, ci acceptă argumentul ontologic. El susține, de asemenea, că crearea lumii în timp este un adevăr necesar, sprijinit nu numai pe credință, ci și pe rațiune, căci, după el, este contradictoriu să susții că lumea a existat din eternitate. Bonaventura încearcă să scoată în evidență această presupusă contradicție printr-o speculație asupra conceptului de infinit. Dacă universul ar continua să existe după un timp infinit, ar trebui să se admită, spune Bonaventura, că infinitul ar putea crește, deoarece la dimensiunea trecutului se adaugă cea a viitorului infinit; sau că în cazul a două numere infinite, de exemplu, cel al revoluțiilor lunare și cel al revoluțiilor solare, primul ar fi de douăsprezece ori mai mare decît cel de al doilea; sau că lumea, neavînd un termen inițial, nu ar fi putut ajunge la termenul actual, căci pînă la acest termen durata de parcurs este infinită (cf. É Gilson).

Bonaventura acceptă de la aristotelismul ebraic principiul compoziției hylomorfice universale (N. Abbagnano). Potrivit concepției sale, nu numai existențele corporale, ci și cele spirituale posedă o materie, căci și existența spirituală, fiind creată, este alcătuită din potență și act, care pot fi convertite în materie și formă. Dar materia spirituală este o potență pură și constituie împreună cu materia corporală, supusă corupției, unica materie omogenă. Forma fiind întot-

deauna universală, deoarece se realizează într-o multitudine de indivizi, pentru Bonaventura principiul individuației rezultă numai din solidaritatea între materie și formă. Începînd cu Bonaventura, această soluție a problemei individuației, în contrast vădit cu aristotelismul, care pune principiul acesteia în materie, va deveni comună în noul augustinism. Bonaventura va infuza acestui nou augustinism și conceptul materiei ca potență nu numai pasivă, ci și activă, ca rațiune seminală *(logos spermatikos)*, concept care, preluat de neoplatonici de la stoici, a ajuns la Bonaventura tot prin Augustin *(Idem)*.

La fel ca Robert Grosseteste, Bonaventura a elaborat o teorie a luminii. În concepția sa, lumina nu este un corp, ci forma tuturor corpurilor, și acestea ocupă un loc diferențiat în ierarhia existențelor potrivit măsurii în care participă la lumină.

În domeniul antropologic Bonaventura preia definiția platonică a sufletului uman, considerîndu-l drept motor al corpului, separabil de corp — o substanță spirituală incoruptibilă și nemuritoare. După Bonaventura, omul este înzestrat cu libertate prin însăși natura sa. Libertatea omului este posibilitatea de a efectua o alegere indiferentă, este o libertate de indiferență în sensul că voința sa se poate decide în fiecare caz pentru una sau alta dintre alternativele ce i se oferă. Totuși alegerea indiferentă, liberă, a omului este luminată de *sindereză*, concept preluat din patristică, dar care la Bonaventura — ca și la Albert cel Mare — este înțeles ca fiind facultatea naturală a judecății care îndeamnă omul să făptuiască binele și îl supune remușcării dacă nu-l face.

Misticismul lui Bonaventura se alătură tradiției augustiniene. În *Drumul minții întru Dumnezeu*, el deosebește trei trepte ale teologiei: simbolică, propriu-zisă, mistică, și șase trepte ale cunoașterii: simțurile, puterea de imaginație, rațiunea sau înțelegerea, intelectul, spiritul și, în cele din urmă, vîrful minții *(apex mentis)*, unirea cu divinitatea, o stare supremă de extaz și beatitudine, în care se realizează ignoranța totală, prin renunțarea la toate operațiile gîndirii, astfel încît extazul atins poate fi caracterizat drept o stare pur vitală (É. Gilson).

DRUMUL MINȚII (*MENS*) ÎNTRU DUMNEZEU

Cap. I DESPRE TREPTELE ÎNĂLȚĂRII ÎNTRU DUMNEZEU ȘI DESPRE MEDITAREA ASUPRA LUI CU AJUTORUL URMELOR SALE ÎN UNIVERS

Fericit este bărbatul al cărui ajutor este la tine, Doamne; suișuri în inima sa a pus în valea plîngerii în locul care i-a fost pus *(Psal.* LXXXIII, 6*)*. Beatitudinea nefiind nimic altceva decît să te bucuri de binele suprem, și binele suprem aflîndu-se deasupra noastră, nimeni nu poate ajunge fericit dacă nu se înalță deasupra lui însuși, nu prin ascensiune corporală, ci înălțîndu-și inima. Dar nu ne putem înălța deasupra noastră decît printr-o putere superioară care să ne înalțe. Căci, oricum ar fi dispuse treptele interioare, nu putem realiza nimic dacă nu ne însoțește ajutorul divin. Iar ajutorul divin îi însoțește pe cei ce cer cu inima plină de umilință și cucernicie, și aceasta înseamnă a-l aștepta însetați în această vale a plîngerii: ceea ce se obține prin rugăciune fierbinte. Așadar, rugăciunea este muma și originea acțiunii îndreptate întru Dumnezeu. De aceea, Dionisie, în cartea despre *Teologia mistică* (cap. I) vrînd să obțină învățăminte despre extaz, pune pe primul loc rugăciunea. Așadar, să ne rugăm și să spunem Domnului Dumnezeului nostru: povățuiește-mă, Doamne, pe calea Ta și voi merge întru adevărul Tău; veselească-se inima mea, ca să se teamă de numele Tău *(Psal.* LXXXV, 10*)*. În această rugăciune rugîndu-ne, sîntem iluminați pentru a cunoaște treptele divinei înălțări. Căci, potrivit condiției noastre, însăși comunitatea lucrurilor fiind scară pentru înălțarea întru Dumnezeu; iar printre lucruri, unele fiind urme, altele imagini, unele corporale, altele spirituale, unele temporale, altele eterne, și de aceea unele în afara noastră, altele în noi; pentru ca să ajungem la considerarea primului principiu, care este caracterizat prin spiritualitate maximă și eternitate și este dea-

supra noastră, este necesar să străbatem prin urme, care sînt corporale şi temporale şi în afara noastră; şi aceasta este o călăuzire pe drumul Domnului. De asemenea, este necesar să intrăm în mintea noastră care este imaginea lui Dumnezeu eternă şi spirituală şi înlăuntrul nostru; şi aceasta este o păşire în adevărul Domnului. De asemenea, este necesar să trecem la spiritualitatea maximă şi eternă şi deasupra noastră, îndreptîndu-ne privirea către primul principiu; şi aceasta înseamnă să te bucuri cunoscîndu-l pe Domnul şi cinstindu-i atotputernicia. Aceasta este deci călătoria de trei zile în singurătate *(Exod* III*)*. Aceasta este întreita iluminare a unei singure zile; şi cea dintîi este ca amurgul a doua, ca zorile, a treia, ca miezul zilei. Aceasta priveşte întreita existenţă a lucrurilor, adică în materie, în inteligenţă şi în arta divină potrivit căreia s-a spus să se facă, s-a făcut, şi a fost făcut. Şi aceasta mai priveşte şi întreita substanţă a lui Cristos, care este scara noastră, adică cea corporală, cea spirituală şi cea divină.

Potrivit acestei întreite înaintări, mintea noastră are trei aspecte principale. Unul se referă la lucrurile corporale exterioare şi, de aceea, se numeşte animalitate sau sensualitate; altul se referă la ceea ce este înlăuntru sau în sine şi, de aceea, i se spune spirit; al treilea se referă la ceea ce este deasupra sa şi, de aceea, i se spune minte. Ca urmare a tuturor acestora, trebuie să fie gata să se înalţe întru Domnul, pentru ca în sinea ei să-l iubească cu toată mintea sa, din toată inima şi cu tot sufletul; şi în aceasta constă perfecta respectare a legii şi totodată înţelepciunea creştină.

Dar, deoarece fiecare dintre modurile menţionate anterior este dublu, se cade ca Domnul să fie considerat alfa şi omega, sau trebuie să-l vezi pe Domnul în fiecare dintre modurile menţionate, ca prin oglindă, şi în oglindă, sau, pentru că fiecare dintre aceste considerări trebuie să fie combinată cu cealaltă conjunctă cu ea şi trebuie să fie considerată în puritatea ei, rezultă cu necesitate ca aceste trei trepte princi-

pale să crească pînă la șase; așa încît, la fel cum Dumnezeu a făcut lumea în șase zile, iar în a șaptea s-a odihnit, tot așa prin șase trepte de iluminare, care se succed una alteia, microcosmosul [omul] este condus în modul cel mai ordonat la liniștea contemplației. Ca simbol al acestui lucru, la tronul lui Solomon se ajungea urcînd șase trepte *(3 Regi*, X*)*; serafimii, pe care i-a văzut Isaia, aveau șase aripi *(Isaia*, VI*)*; după șase zile l-a chemat Domnul pe Moise din mijlocul unei neguri *(Exod*, XXIV*)*; și, după cum spune Matei, Cristos și-a dus învățăceii la munte după șase zile și s-a schimbat la față în prezența lor. *(Matei*, XVII, 1, 2*)*.

Așadar, potrivit celor șase trepte de înălțare întru Domnul, șase sînt treptele puterilor sufletului pe care ne înălțăm de la lucrurile infime, la cele mai înalte, de la cele exterioare, la cele interioare, de la cele temporale, la cele eterne, adică simțurile, imaginația, rațiunea, inteligența, vîrful minții *(apex mentis)*, așadar, scînteia sinderezei. Aceste trepte le avem înscrise în noi prin natura noastră, deformate prin păcat, îndreptate prin grație, trebuind să fie curățite prin justiție, exercitate prin știință, desăvîrșite prin înțelepciune. De asemenea, potrivit primei constituiri a naturii, omul a fost creat apt pentru liniștea contemplării și de aceea l-a așezat Domnul în raiul desfătărilor *(Facerea*, II*)*. Dar îndepărtîndu-se de la adevărata lumină spre binele trecător, ajunge aplecat [spre rău] din propria sa vină și întreaga sa progenitură prin păcatul originar. Ceea ce a otrăvit de două ori natura umană, mintea prin ignoranță și trupul prin concupiscență; astfel încît, omul orbit și aplecat [spre rău] zace în întuneric și nu vede lumina cerului, dacă nu-l ajută grația împreună cu justiția împotriva concupiscenței și știința împreună cu înțelepciunea împotriva ignoranței; lucru care se obține prin Isus Cristos care pentru noi s-a făcut înțelepciune de la Dumnezeu și dreptate, și sfințire, și răscumpărare *(I. Cor.*, I, 30*)*. Care, fiind virtutea și înțelepciunea lui Dumnezeu, fiind Verbul încarnat plin de grație și de adevăr,

a făcut grația și adevărul; adică a infuzat grația calității, care atunci cînd este cea a unei inimi curate *(I Timotei*, I,5*)* purifică întregul suflet, potrivit întreitului său aspect, despre care am vorbit mai înainte. În știința adevărului ne învață potrivit celor trei feluri ale teologiei, adică simbolică, propriu-zisă și mistică, pentru ca în cea simbolică să se folosească corect sensibilele, prin cea proprie să se folosească corect inteligibilele, iar în cea mistică să fim răpiți de extaze care depășesc mintea.

NOTĂ BIBLIOGRAFICĂ

BONAVENTURA

Benedictis, M., de., *The Social Thought of S. Bonaventura*, 1946.

Bissen, J. M., *L'éxemplarisme divin selon Saint Bonaventure*, Paris 1929.

Bougeral, J. G., *Introduction a l'étude de S. Bonaventure.*

Gerster, Th., *Der Zuchtspiegel (Speculum disciplinae) des hl. Bonaventura*, Bregens, 1934.

Gilson, É., *La philosophie de Saint Bonaventure*, Paris, 1924 (în germană, 1929).

Lutz, E., *Die Psychologie Bonaventuras*, Münster in Westf, 1923.

Sauer, E., *Die religiöse Wertung der Welt in Bonaventuras „Itinerarium Mentis in Deum"*, 1937.

Sestili, G., *La filosofia di San Bonaventura*, Turino, 1928.

ALBERT CEL MARE

Așa cum am văzut, la începuturile pătrunderii sale în Occident purtat de speculația arabă și iudaică, aristotelismul a fost resimțit la prima vedere drept un element străin de tradiția originară augustiniană a scolasticii și a dat naștere, pe măsura răspîndirii sale, pe de o parte, la dispute, împotriviri și oprelişti, și, pe de alta, la o renaștere a tendințelor tradiționale sub semnul întoarcerii la Augustin, care și-au găsit expresia cea mai viguroasă în doctrina lui Bonaventura. Autoritățile eclesiastice au încercat o vreme să împiedice sau măcar să limiteze influența crescîndă a aristotelismului, interzicînd folosirea operelor aristotelice, în primul rînd a *Fizicii* și *Metafizicii* Stagiritului. Dar chiar numirea de către papa Grigorie al IX-lea a unei comisii însărcinate cu epurarea erorilor, din punctul de vedere eclesiastic, a scrierilor lui Aristotel arată cu evidență că răspîndirea acelor scrieri nu putea fi total și definitiv oprită. Dimpotrivă, cunoașterea lor din ce în ce mai profundă și adoptarea peripatetismului de către teologi, în scopul de a-l pune în serviciul credinței, au dus implicit la o adevărată revoluție în istoria gîndirii occidentale (cf. É. Gilson).

Cel care a dat „drept de cetățenie" (N. Abbagnano) aristotelismului în scolastica latină a fost teologul, filosoful și naturalistul german Albert cel Mare (Albertus Magnus). S-a născut în Suabia, în familia conților Bollstädt, în 1193 sau 1207 și a studiat filosofia și medicina la Padova. A devenit membru al ordinului dominican în 1223 și provincial al acelui ordin pentru Germania în 1254. A organizat un *studium*

generale la Köln și a fost profesor în mai multe localități, în primul rînd la Universitatea din Paris. În cursul activității sale didactice l-a avut ca elev pe Toma din Aquino, care i-a devenit ulterior colaborator. A murit la Köln în 1280.

Pentru Albert cel Mare aristotelismul nu este o filosofie printre altele, ci filosofia însăși, treapta ultimă și opera perfectă a rațiunii. În lucrările sale, extrem de numeroase, el nu dorește — după propria sa mărturisire — să facă altceva decît să prezinte părerile lui Aristotel. În acest scop, folosește traduceri și comentarii arabo-iudaice, în special pe cele ale lui Avicenna și Maimonide (cf. K. Vorländer). Dar nu se mulțumește să-l reproducă pe Aristotel sau pe comentatorii săi, ci explică, comentează, completează și face o adevărată muncă de restaurare, astfel încît discipolii și contemporanii săi l-au considerat nu un simplu comentator, ci un filosof original (É. Gilson). Dealtfel, datorită cunoștințelor sale neobișnuit de vaste în domeniul filosofiei, al teologiei precum și al științei naturii, Albert cel Mare a fost supranumit „Doctor universalis". Totuși, el comite numeroase erori istorice și, mai ales, nu distinge suficient de bine între gîndirea lui Aristote și ceea ce au adăugat interpreții săi, astfel încît, în prezentarea concepțiilor lui Aristotel, nu redă destul de exact gîndirea originală a Stargiritului, și expunerea rămîne oarecum confuză; și efortul său ar fi rămas doar o încercare fără consecințe deosebit de importante, dacă nu ar fi fost reluat și desăvîrșit de Toma din Aquino (N. Abbagnano).

În concepția lui Albert cel Mare, filosofia se divide în trei părți: filosofia rațională sau logica; filosofia reală, care se preocupă de ceea ce nu este opera omului; filosofia morală, care are ca obiect acțiunile umane. Pentru prima dată în scolastica latină, Albert diferențiază net filosofia de teologie. El afirmă că metoda filosofiei este demonstrația riguroasă pe bază de argumente raționale și silogisme, în vreme ce teologia se fundamentează pe credință, care, în domeniul religios, implică adeziune și consimțămînt și este calea ce duce la cunoașterea adevărurilor divine. Din punctul de vedere filosofic însă adevărurile de credință, nefiind fundate pe o demonstrație cauzală, nu pot avea decît o valoare probabilă *(Idem)*. Totuși, Albert nu opune cunoașterea

naturală, adică cea filosofică, cunoașterii teologice, ci încearcă să le armonizeaze. Pentru el, există în univers o singură ordine, care leagă tot ceea ce ființează într-o unitate de ierarhie formată din natură și „supranatură", unitate care cuprinde și pe om cu gîndirea și voința sa. Se întrevede în această concepție deschiderea lui Albert față de influențele neoplatonice, atît de vădite în gîndirea sa mistică (cf. K. Vorländer).

În ceea ce privește existența divinității, după părerea lui Albert această existență poate fi demonstrată, dar plecînd de la experiență, mai degrabă decît folosind argumente a priori. Potrivit acestei păreri, el acceptă argumentele cosmologic și cauzal elaborate de tradiția scolastică. Călcînd pe urmele lui Maimonide, Albert susține că lumea a fost creată în timp, printr-un act creator unic al ființei divine, și că creația nu este un act necesar, ci unul contingent, aparținînd voinței libere a divinității. Numai printr-un asemenea act creator se poate explica, după Albert, marea diversitate a efectelor care decurg toate dintr-o cauză creatoare unică. Pe de altă parte, spune Albert, existența divinității și cea a lucrurilor create sînt atît de deosebite încît nu pot avea aceeași măsură. Dacă măsura divinității este eternitatea, cea a lumii nu poate fi decît timpul. Cauza lumii este divinitatea care, prin urmare, este anterioară acesteia; implicit lumea nu poate avea aceeași durată ca divinitatea și deci a intrat în existență prin creație (cf. N. Abbagnano). Dar, continuă Albert, întrucît problema creației se pune înaintea existenței lumii, iar fizica începe numai odată ce lumea există, nu poate exista o dovadă fizică a creației lumii, căci nu pot exista dovezi fizice despre ceea ce nu există. Deci nu filosofia, ci numai revelația poate să ne învețe despre ceea ce nu depinde de natură, ci numai de voința divină (É. Gilson). În ceea ce privește însăși actul creator al divinității, Albert este de părere că el nu implică nici un caracter de necesitate raportului lui Dumnezeu cu lucrul creat, ci numai dependența de divinitate a acestuia din urmă.

În domeniul antropologic, Albert cel Mare respinge ideea alcătuirii hylomorfice a substanțelor spirituale, el nu admite că sufletul este compus din materie și formă. În schimb admite deosebirea dintre existență și esență, între *quod est* (ceea ce este) și *quo est* (ce este). Omul

participă la natura corporală, ca toate celelalte ființe sublunare, dar se deosebește de ele prin sufletul pe care îl posedă și care este forma substanțială a corpului său. Albert recunoaște în suflet trei puteri: vegetativă, sensitivă și rațională, pe care le consideră ca fiind o formă unică, tot așa după cum și sufletul are o activitate unică. Dar problema fundamentală a antropologiei rămîne pentru el problema intelectului, în legătură cu care combate concepția aristotelismului arab a unității intelectului uman (cf. N. Abbagnano). Pentru el, viața unei ființe cu adevărat umane constă în actualizarea intelectului posibil, în ridicarea sa progresivă de la sensibil la cele mai înalte cunoștințe inteligibile: fizică, matematică, știința sufletului, știința despre divin. Cei care nu se străduiesc să cunoască și își petrec viața ca simple intelecte posibile nu trăiesc ca niște oameni, spune el, ci viețuiesc ca porcii. După Albert, ceea ce filosofii numesc intelect cîștigat *(intellectus adeptus)* este în primul rînd cunoașterea inteligibilă strînsă în intelect prin studiu și, în cele din urmă, intelectul cîștigat este intelectul însuși: *Homo inquantum homo solus est intellectus.* (Omul, în măsura în care este om, este numai intelect).

Albert cel Mare atribuie omului liber arbitru. După el, acesta constă în capacitatea de a alege între alternativele pe care i le prezintă rațiunea sa. Urmîndu-l pe Alexandru din Hales, Albert afirmă că această alegere este iluminată de conștiință, cu alte cuvinte de legea rațională care îl obligă pe om să facă sau să nu facă, precum și de sindereză.

În științele naturii, mai ales în domeniul botanicii și al zoologiei, Albert a efectuat cercetări personale, dovedindu-se un observator excepțional, lucru cu totul nou în evul mediu, căci scolasticii propriuzise natura îi era cu totul străină. Albert a efectuat cercetări și în domeniul alchimiei, al artei transmutării metalelor, dovedind și aici un spirit metodologic și de sistematizare neobișnuit, bineînțeles în limitele cunoștiințelor științifice ale epocii. În *Alchimia*, Albert, deși sceptic, admite transmutația, visul vechilor alchimiști, ca posibilă, dar numai în anumite condiții. Printre legendele și povestirile răspîndite despre Albert, se spune că ar fi confecționat, printre altele, și o mașină de vorbit, de care Toma din Aquino s-ar fi speriat și ar fi lovit-o, văzînd

în ea o operă diavolească. Dealtfel, mulți dintre contemporanii săi mai confundau preocupările științifice cu vrăjitoria (cf. G.W.F. Hegel).

Meritul principal al lui Albert cel Mare rămîne cel de a fi încercat să pună la îndemîna Occidentului, odată cu filosofia aristotelică, toată fizica, metafizica, matematica, practic toată știința acumulată pînă atunci de către greci, arabi și evrei (cf. É. Gilson). Opera lui Albert a fost continuată la potențe și mai înalte de către elevul și colaboratorul cel mai însemnat al acestuia, Toma din Aquino.

CARTE DE ALCHIMIE

...Deși am călătorit cu toată osteneala în multe țări și ținuturi, cunoscînd numeroase orașe și cetăți, în interesul științei numite alchimie, deși am cerut cu sîrguință părerea învățaților și celor înțelepți în legătură cu această artă, pentru a o cerceta mai profund, și deși m-am aplecat asupra scrierilor lor și m-am trudit iarăși și iarăși cu operele lor, nu am găsit în ele ceea ce spun cărțile lor. De aceea, am studiat scrieri *pro* și *contra* și le-am găsit fără valoare, lipsite de orice profit și utilitate. În afară de aceasta, am întîlnit mulți bărbați învățați și avuți, stareți, episcopi, canonici, filosofi ai naturii precum și oameni fără știință de carte, care au risipit mulți bani și s-au străduit din greu în folosul acestei arte, dar au dat greș, pentru că nu au fost în stare să o scoată la lumină.

Însă eu nu mi-am pierdut speranța, ci mi-am încordat puterile și am făcut cheltuieli peste cheltuieli călătorind fără răgaz din loc în loc, observînd și cercetînd, așa cum spune Avicenna, „Dacă lucrul este așa, în ce fel este? Dacă nu este așa, în ce fel nu este?“ Am perseverat în studiu și reflecție, m-am instruit din cărțile scrise asupra aceluiași subiect pînă cînd, în cele din urmă, am găsit ceea ce căutam,

dar nu prin propria mea cunoaştere, ci graţie Duhului Sfînt. De aceea, de vreme ce am deslușit şi am înţeles ce este dincolo de natură am început să urmăresc mai sîrguincios decocţiile, sublimările, soluţiile, distilările, acoperirile cu straturi uleioase, calcinările şi coagulările alchimiei şi multe alte lucruri pînă cînd am găsit posibilă transmutaţia în aur şi argint, care sînt mai bune decît metalul natural în orice examinare şi ciocănire.

De aceea, eu, cel mai neînsemnat dintre filosofi, am de gînd să scriu pentru tovarăşii şi prietenii mei despre adevărata artă, limpede şi fără erori; dar în aşa fel, încît văzînd să nu vadă şi auzind să nu înţeleagă, De aceea, te rog şi te implor în numele Creatorului lumii să ţii ascunsă această carte de privirea tuturor celor ignoranţi. Căci ţie îţi voi dezvălui taina, dar faţă de ceilalţi voi ascunde taina tainelor, din cauza invidiei pricinuite de această nobilă cunoaştere. Ignoranţii o privesc cu dispreţ, pentru că nu o pot atinge; de aceea o consideră vrednică de ură şi cred că este imposibilă; de aceea îi invidiază pe cei ce lucrează în domeniul ei şi spun că nu sînt decît niște născocitori. Fereşte-te să dezvălui oricui tainele noastre din această lucrare. Îţi atrag a doua oară atenţia să fii precaut; perseverează în lucrările tale şi nu te lăsa descumpănit, ştiind că un mare folos va rezulta din munca ta.

1

DESPRE FELURITE ERORI

Acum, în această mică lucrare a mea, îţi voi descrie, pe scurt şi simplu, cum trebuie să practici o artă atît de mare. Mai întîi, trebuie să-ţi atrag atenţia asupra tuturor abaterilor, erorilor şi piedicilor întîlnite în această artă, cărora mulţi, dacă nu aproape toţi, le pot cădea pradă.

Căci i-am văzut pe unii, care cu multă sîrguință efectează anumite sublimări, dar nu sînt în stare să le ducă la bun sfîrșit, din cauză că nu reușesc să le sesizeze fundamentul.

I-am văzut pe alții începînd bine, dar care, din cauza băutului excesiv, sau a altor nerozii, nu au fost în stare să-și continue munca. Pe alții i-am văzut făcînd o bună decocție, distilare sau sublimare, dar care, din cauza duratei excesive a muncii, au lăsat-o neterminată.

I-am văzut pe alții, care stăpîneau arta adevărată și care își efectuau operațiile cu îndemînare și sîrguință, dar care pierdeau spirite [substanțe volatile] în cursul sublimărilor din cauza recipientelor poroase și, din acest motiv, cădeau pradă îndoielilor și lăsau arta în părăsire.

I-am văzut pe alții, care erau doritori să se îndeletnicească cu această artă, dar erau incapabili să aștepte timpul necesar și efectuau sublimările, distilările și soluțiile prea repede, din care cauză au găsit spiritele [substanțele volatile] contaminate și descompuse, soluțiile apoase și distilatele tulburi, motiv pentru care și-au pierdut încrederea.

I-am văzut pe mulți, înaintînd în munca lor cu sîrguință, dar nereușind în cele din urmă, deoarece nu aveau mijloacele de susținere necesare. Vorba versului:

Cînd munca este în primejdie, muncitorul are nevoie de îmbogățire:
Poți să știi o sumedenie de lucruri, dar fără bani nu ești nimic.

De aceea, această artă nu are nici un preț pentru săraci, deoarece trebuie să poți face față cheltuielilor cel puțin doi ani. Așadar, dacă se întîmplă ca cineva să greșească în munca sa, sau să o prelungească, nu trebuie să ajungă la penurie, așa cum am văzut că s-a întîmplat de multe ori.

I-am văzut pe unii, făcînd sublimări pure și bune de cinci ori, iar apoi nemaiputînd face nici una, au devenit incorecți; ei albeau cuprul adăugînd cinci sau șase părți de argint, amăgindu-se astfel atît pe ei înșiși cît și pe alții.

I-am văzut pe alții, care sublimau spiritele [substanțele volatile] și le fixau dorind să coloreze cu ele cuprul și staniul și, neobținînd nici o imprimare sau penetrație, începeau să se îndoiască de artă.

I-am văzut, de asemenea, pe cei care fixau spiritele [substanțele volatile], acoperindu-le cu ulei penetrant pînă cînd făceau o penetrație în corpuri și adăugau apoi o parte de argint, și astfel ei albeau cuprul — obținînd similitudinea cu argintul în ciocănire, examinare și albeață, care rezistă chiar la a doua și a treia examinare, dar nu a fost desăvîrșit, căci nu a fost nici oxidat nici curățat de impuritățile sale. De aceea Aristotel spune [după cum s-a constatat, nu Aristotel, ci Avicenna a făcut această remarcă]: „Nu cred că metalele pot fi transmutate, decît dacă sînt reduse la materia primă, adică reduse la un reziduu prin ardere în foc cînd transmutația este posibilă."

Am mai văzut și alți oameni înțelepți, care au terminat fixări de pulberi și spirite [substanțe volatile], au efectuat soluții și distilări din pulberi, apoi le-au coagulat și au calcinat metalele, au albit corpurile pînă la alb [adică argint] și au roșit corpurile la roșu [adică aur], iar apoi le-au redus la o masă solidă și le-au colorat pentru a produce aur și argint mai bune decît cele naturale în orice examinare și ciocănire.

Văzîndu-i pe atît de mulți greșind, am decis că voi scrie despre lucrurile adevărate și verificate și despre cei, mai buni dintre toți filosofii cu care am lucrat și cu ajutorul cărora am cîștigat experiență; nu voi scrie despre nimic altceva decît despre ceea ce am văzut cu proprii mei ochi.

2

CUM SE NASC METALELE

Alchimia este arta inventată de către alchimist; numele derivă din grecescul *archymo*, care în latinește este *massa*.

Cu ajutorul acestei arte, metalele corupte în minerale sînt refăcute şi nedesăvîrşitul este făcut desăvîrşit.

Trebuie să observăm că metalele se deosebesc unul de altul numai în forma lor accidentală, nu în forma lor esenţială; de aceea este posibilă înlăturarea accidentelor din metale. În consecinţă, cu ajutorul acestei arte este de asemenea posibil să se producă un nou corp, de vreme ce toate speciile de metale sînt produse în pămînt dintr-un amestec de sulf şi mercur, sau din cauza pămîntului fetid. Întocmai cum un copil în trupul mamei sale contractă o infirmitate de la un pîntece bolnav, din cauza unui accident de locaţie şi a infecţiei, deşi sperma este sănătoasă, astfel încît copilul devine lepros şi lipsit de puritate din cauza corupţiei pîntecului, tot aşa se întîmplă cu metalele corupte, fie din cauza sulfului contaminat sau a pămîntului fetid; astfel încît, se ajunge la diferenţa ce urmează între toate metalele, prin care ele se deosebesc unul de celălalt.

Cînd sulful roşu pur intră în contact cu mercurul în pămînt, se produce aur într-un timp mai scurt sau mai lung, fie prin persistenţa contactului, fie prin decoctul naturii care le este subordonată. Cînd sulful pur şi alb ajunge în contact cu mercurul în pămînt pur, se produce argintul, care diferă de aur prin aceea că sulful în aur este roşu, în timp ce în argint este alb. Pe de altă parte, cînd sulful roşu, corupt şi incandescent, ajunge în contact cu mercurul în pămînt, se produce cuprul şi acesta nu diferă de aur decît prin aceea că în aur nu era corupt, dar aici [în cupru] este corupt. Cînd sulful alb, corupt şi incandescent, intră în contact cu mercurul în pămînt, se produce staniu, aşa cum se observă din faptul că crapă între dinţi, ceea ce se întîmplă din cauză că cuprul nu a fost încă bine amestecat cu sulful. Cînd sulful alb, corupt şi incandescent, intră în contact cu mercurul în pămînt fetid, se produce fier. Cînd sulful, negru şi corupt, intră în contact cu mercurul, se produce plumb. În legătură cu aceasta, Aristotel spune că plumbul este aur lepros.

Acum, s-a spus suficient despre originea metalelor și despre cum diferă unul de altul în forma lor accidentală, nu în forma lor esențială. Rămîne acum să examinăm dovezile filosofilor și autorităților, pentru a vedea cum demonstrează ei că aceasta este arta adevărată, pentru a ne putea împotrivi celor ce susțin că nu este adevărată.

8

DOVADA CĂ ARTA ALCHIMIEI ESTE ADEVĂRATĂ

Unii, și sînt mulți, doresc să ne contrazică, mai ales cei care nu știu nimic despre artă, nici nu cunosc natura metalelor, ignorînd proprietățile intrinseci și extrinseci ale acestora și înțelegînd foarte puțin în legătură cu dimensiunile și densitățile lor. Unor asemenea persoane, care folosesc împotriva noastră cuvintele lui Aristotel, care spune: „să știe maeștrii alchimiei că speciile lucrurilor nu pot fi schimbate", trebuie să le răspundem că el a spus aceste cuvinte pentru cei ce cred și doresc să efectueze transmutația metalelor care sînt încă corupte, dar, fără îndoială, acest lucru nu poate fi obținut. De aceea, să ascultăm cuvintele lui Aristotel, care spune următoarele: „Este adevărat că experimentul distruge forma speciilor, mai ales în cazul metalelor, și așa se întîmplă cînd un metal oarecare este calcinat și, prin urmare, redus la cenușă și reziduu, care se pot depune și pot fi spălate și înmuiate cu apă acidulată pînă cînd sînt făcute albe și corespunzătoare naturii lor: și, astfel, aceste corpuri, prin calcinări și cu ajutorul unor substanțe de remediere, pot pierde umiditatea brună coruptă și pot primi o umiditate aerată, înviorată, iar reziduul albit va fi redus la o masă solidă, care poate fi colorată alb sau roșu. Din acest motiv Hermes [la arabi

şi în învăţătura latină medievală, Hermes mai era considerat alchimist precum şi izvor de înţelepciune în general] spune că spiritele [substanţele volatile] nu pot intra în corpuri fără a fi purificate şi chiar atunci intră numai cu ajutorul apei. Aristotel spune: „Eu nu cred că metalele pot fi transmutate, decît dacă sînt reduse la materia primă, adică dacă sînt purificate de propria lor corupţie prin ardere în foc." [Repetarea afirmaţiei de mai sus atribuită lui Aristotel.]

Pentru cei ce continuă să aibă o altă părere şi să nu creadă, doresc să fiu mai limpede, pentru că noi ştim despre ce vorbim şi am văzut ceea ce afirmăm: vedem diferite specii primind diferite forme în diferite momente; astfel, este evident că prin decocţie şi contact persistent, ceea ce este roşu, în arsenic devine negru, iar apoi devine alb, prin sublimare; acesta este întotdeauna cazul.

Dacă, cumva, cineva ar spune că asemenea specii pot fi uşor transmutate de la o culoare la alta, dar că în cazul metalelor acest lucru nu este cu putinţă, eu voi răspunde menţionînd ca exemplu cauza evidentă, prin diverse indicaţii şi dovezi, şi voi distruge eroarea lor pe de-a întregul.

Căci vedem că azurul [poate fi lapis lazuli] care este numit transmarinum [poate ultramarin] este produs din argint; căci, aşa cum este mai uşor de văzut, cînd natura îi este desăvîrşită pierzînd orice corupţie, se distruge accidentalul, nu esenţialul din el. În afară de aceasta, vedem că cuprul primeşte o culoare galbenă de la calamină [cei vechi foloseau acest cuvînt pentru denumirea minereurilor de zinc], dar nici cuprul, nici calamina nu sînt perfecte, de vreme ce focul acţionează asupra amîndurora.

Vedem că litarga [egiptenii cunoşteau plumbul, pe care primii alchimişti îl confundau uneori cu cositorul] este făcută din cositor, dar prin decocţie prea multă cositorul primeşte o culoare aurie; oricum poate fi convertit într-o specie de argint, deoarece are această natură.

Vedem fierul convertit în mercur, deşi acest lucru le pare unora cu neputinţă; am arătat însă mai înainte de ce este cu putinţă; şi anume, pentru că toate metalele sînt făcute din mercur şi sulf, de aceea, mercurul, aflîndu-se la originea tuturor metalelor, fierul poate fi reconvertit în mercur. Nu observaţi, de exemplu, că apa se solidifică în timpul iernii din cauza frigului excesiv şi devine gheaţă, şi că gheaţa se topeşte la căldura soarelui şi se retransformă în apă ca mai înainte? Astfel, din mercur, ori unde ar fi în pămînt, şi din sulf, dacă este şi el prezent, se ajunge la o unire între aceştia doi printr-o decocţie foarte moderată o lungă perioadă de timp, în cursul căreia sînt combinate şi durificate pînă cînd formează o piatră minerală din care metalul poate fi extras.

În acelaşi fel, vedem că ceruza este făcută din plumb, miniul din ceruză, şi plumbul din miniu.

Iată, aşadar, că s-a dovedit în mod suficient cum se schimbă speciile dintr-o culoare în alta, chiar în a treia sau în a patra formă. Prin urmare nu trebuie să ne îndoim în nici un fel că metalele corupte pot deveni pure prin propriile lor remedii.

Bazele acestei arte fiind astfel puse, să vedem ce putem clădi pe ele. Căci dacă punem pe ele fîn sau lemn, focul le va nimici pe toate. De aceea, să facem rost de pietre, care nu sînt nimicite de foc şi nici nu se descompun; atunci vom fi scăpaţi de orice nelinişte.

Din cele spuse privind dificultăţile artei — principiile sale şi, în încheiere, privind dovezile ei, este evident că am stabilit că este o artă adevărată. Rămîne acum să arătăm cum să procedăm, cînd, în ce timp şi în ce loc.

În primul rînd, trebuie să stabilim, încă de la început, cîteva precepte.

Primul este că cel ce lucrează în această artă trebuie să fie tăcut şi să păstreze secretul pe care să nu-l dezvăluie nimănui, ştiind că dacă mulţi îl vor afla, secretul nu va fi

păstrat în nici un caz, iar dacă este divulgat, va fi repetat cu greşeli. În felul acesta, va fi pierdut şi munca va rămîne imperfectă.

Al doilea precept este că el trebuie să aibă un loc şi o casă anume cu două sau trei încăperi, în care să efectueze procedeele de sublimare şi unde să facă soluţii şi distilări, aşa cum voi arăta mai tîrziu.

Al treilea este că trebuie să respecte timpul în care trebuie efectuat lucrul şi orele pentru sublimare şi soluţii; deoarece sublimările au puţină valoare iarna; dar soluţiile şi calcinările pot fi făcute în orice timp: toate aceste lucruri le vom arăta în mod clar atunci cînd vom discuta aceste operaţii.

Al patrulea este că cel care lucrează în această artă trebuie să fie minuţios şi perseverent în eforturile sale, să nu obosească, ci să insiste pînă la sfîrşit. Pentru că, dacă începe şi nu perseverează, va pierde şi materialele şi timpul.

Al cincilea este să execute lucrul potrivit uzanţei în această artă; în primul rînd, să adune materialele, în al doilea, să efectueze sublimările, în al treile rînd, fixările [probabil să formeze un material solid stabil], în al patrulea rînd, calcinările, în al cincilea, soluţiile, în al şaselea, distilările, în al şaptelea, coagulările, şi aşa mai departe, în ordine. Dacă doreşte să coloreze odată cu sublimarea şi să coaguleze şi distileze în acelaşi timp, îşi va pierde pulberile, deoarece, după ce ele se vor fi volatilizat, nu-i va rămîne nimic, căci se vor dispersa foarte repede. Iar dacă va dori să coloreze cu pulberi fixate, care nu sînt nici dizolvate nici distilate, acestea nici nu vor pătrunde, nici nu se vor amesteca cu corpurile, spre a fi colorate.

Al şaselea este că toate recipientele în care se vor pune remediile, fie ape, fie uleiuri, pe foc sau nu, trebuie să fie din sticlă sau smălţuite, căci dacă se toarnă ape acide într-un recipient de cupru, ele se vor înverzi; dacă vor fi turnate

într-unul de fier sau de plumb, se vor înnegri și corupe; dacă vor fi puse într-unul de pămînt, pereții vor fi pătrunși și totul va fi pierdut.

Al șaptelea este să să se ferească de asocierea cu prinți și potentați în toate aceste operații, din cauza a două pericole: dacă s-a obligat, aceștia vor întreba din timp în timp, „Maestre ce succese ai? Cînd vom vedea cîteva rezultate bune?" și, nefiind în stare să aștepte sfîrșitul lucrării, vor spune că toate acestea nu sînt decît nimicuri, că sînt nesericoase și altele de același fel, astfel vei suferi cea mai mare nemulțumire. Și dacă nu vei avea succes, vei suferi tot timpul umilințe din această pricină. Dar dacă totuși vei reuși, ei vor încerca să te rețină permanent, și nu îți vor îngădui să pleci, și astfel vei fi prins în capcana propriilor tale cuvinte și a propriilor tale discursuri.

Al optulea precept este că nimeni nu trebuie să înceapă operații fără să aibă destule fonduri, astfel încît să poată obține tot ceea ce este necesar și folositor în această artă: pentru că dacă le va începe și îi vor lipsi fondurile pentru cheltuieli, va pierde materialul și toate celelalte.

NOTĂ BIBLIOGRAFICĂ

ALBERT CEL MARE

Balls, H., *Albertus Magnus als Zoologe*, München, 1928.

Duhem, P., *Le Système du Monde.*

Fernandez, C., *Alberto Magno y le quimice medioeval, Ciencia tomista*, 1932.

Grabmann, M., *Der Einfluss Alberts des Grossen auf das mittelalterliche Geistesleben*, München, 1936.

Liertz, R., *Der Sankt Albert der Grosse als Naturforscher und Lehrer*, München, 1931.

Meersseman, P. G., *Introductio in opera omnia Beati Alberti Magni, O. P.*, Bruges, 1931, (cel mai bun punct de plecare pentru un studiu asupra lui Albert cel Mare).

Pelster, F., *Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Grossen*, Freiburg i Br., 1920.

Schneider, A., *Die Psychologie Alberts des Grossen*, Münster in Westf., 2 vol., 1903 şi 1906.

Frober, H., *Die Lehre von Materie und Form nach Albert dem Grossen*, Breslau, 1909.

Schwertner, P. M., *St. Albert the Great*, Milwaukee, 1932.

Thorndike, J., *A History of Magic and Experimental Science*, t. II, p. 517—592.

Prantl, C., *Geschichte der Logik im Abendlande*, t. III, 1867, p. 89—107

Bach, J., *Des Albertus Magnus Verhältnis zu dem Erkenntnislehre der Griechen und Römer, Araber und Juden*, 1881.

Willens, J. S., *Alberto Magno. Su valor ciencifico universal*, Madrid, 1933.

TOMA DIN AQUINO

Toma din Aquino s-a născut în 1225 la Roccasecca, o localitate între Roma și Neapole, în apropierea orășelului Aquino și a mănăstirii călugărilor benedictini de la Monte Cassino, ordin întemeiat chiar în acest loc, în jurul anului 529, de către Benoit din Nursia, și care a jucat un rol deosebit de important în renașterea carolingiană și în evoluția artei romane. În 1230, contele Landolfo, tatăl său, l-a încredințat pe Toma acestei mănăstiri ca *oblatus* (laic admis să trăiască într-o mănăstire căreia îi cedează bunurile sale), cu gîndul că fiul său va ajunge mai tîrziu abate al mănăstirii. La Monte Cassino, unde benedictinii posedau una dintre cele mai bogate biblioteci ale timpului și unde se încerca întreţeserea într-un întreg unitar a umanismului, științei și religiei, și-a petrecut Toma nouă ani, însușindu-și limba latină prin studiul operelor lui Grigorie, Ieronim și Augustin. În 1239, Toma părăsește Monte Cassino, ai cărei călugări fuseseră expulzați de către Frederic al II-lea (1194—1250), ca susținători ai papalității, împotriva căreia acest împărat lupta cu o energie neîntreruptă. În cursul aceluiași an, Toma se înscrie la universitatea din Neapole, recent înființată de Frederic al II-lea, larg deschisă operelor științifice și filosofice traduse din limba greacă și arabă.

În 1244, la cîteva luni după moartea tatălui său, Toma se decide să intre în ordinul călugărilor dominicani, înființat la Toulouse, în 1215 de Dominic (1170—1221), cu scopul de a lupta împotriva ereziei albigese sau cathare, răspîndită în secolul al XII-lea în sudul Franței de

o sectă maniheană. Pentru a o combate, călugării dominicani — „Fraţii predicatori" — părăseau incinta mănăstirilor, cultivînd ştiinţa şi propovăduind poporului dreapta credinţă.

Ca dominican, Toma s-a îndreptat spre Bologna şi apoi spre Paris, a cărui universitate era în acele timpuri cel mai important centru de învăţămînt al creştinătăţii. În cursul acestei călătorii, fraţii săi dezamăgiţi de intrarea sa în ordinul dominicanilor, l-au prins şi l-au sechestrat timp de aproape un an. Recîştigîndu-şi libertatea, Toma ajunge la Universitatea din Paris, unde rămîne din 1245 pînă în 1248 şi unde se află sub influenţa profundă a filosofului şi teologului dominican Albert, numit ulterior „cel Mare" şi sanctificat. În următorii patru ani, Toma îl însoţeşte pe Albert la Colonia (Köln), unde acesta va organiza un centru de studii dominican. În 1252, Toma revine la Paris, unde îşi continuă activitatea, în vederea ocupării unui loc în corpul profesoral al universităţii; comentează *Biblia*, *Sentinţele* lui Petru Lombardul şi obţine titlul de doctor în teologie în 1256. Predă teologia la Universitatea din Paris pînă în 1259, cînd pleacă în Italia, unde îşi continuă învăţămîntul pînă în 1268, la Curia papală, sub papii Alexandru al IV-lea (decedat în 1261), Urban al IV-lea (1200—1264) şi Clement al IV-lea (decedat în 1268). În 1268 se reîntoarce, pentru a preda teologia, la Paris, unde găseşte universitatea cuprinsă de frămîntarea unor mari lupte doctrinare. Aici, Toma deschide lupta împotriva lui Siger de Brabant (1235—1281) şi a averroiştilor latini, precum şi contra unor teologi franciscani, care susţineau predarea întocmai a teologiei lui Augustin. În 1272, Toma revine în Italia, unde predă din nou teologia, la Neapole. Papa Grigorie al X-lea (1210—1276) îl invită să asiste la Conciliul de la Lyon. În cursul călătoriei, Toma se îmbolnăveşte şi moare în mănăstirea călugărilor cistercieni (comunitate religioasă înfiinţată la Cieux, 1098), de la Fossanuova, în apropiere de Terracine, la 7 martie 1274.

Toma a fost canonizat, în 1323, de papa Ioan al XXII-lea. În 1567, papa Pius al V-lea l-a declarat Doctor al Bisericii.

În opera lui Toma din Aquino, acest „al doilea Augustin" al catolicismului, personalitate covîrşitoare înzestrată cu un talent speculativ deosebit şi cu o pronunţată înclinaţie pentru metafizică, preva-

lează, cu toate elementele de misticism caracteristice unui teolog, o atmosferă de raţionalitate, care se impune mai ales prin marea claritate a ideilor şi conceptelor utilizate, prin construcţia arhitectonică a scrierilor sale, calităţi evidente mai ales în lucrarea sa capitală *Summa Theologiae (Sinteza teologiei)*, care a fost comparată cu glorioasa arhitectură a catedralelor gotice contemporane, mai ales datorită expunerii sistematice, structurate în părţi, capitole, întrebări şi articole şi înlănţuirii ritmice de argumente, contraargumente, obiecţii şi concluzii. În această vastă „sinteză", organizată silogistic în jurul temei centrale a armoniei dintre credinţă şi raţiune, se întîlnesc „pe lîngă formalităţi logice, dar nu subtilităţi dialectice, şi temeinice gînduri metafizice (speculative) referitoare la întregul cuprins al teologiei şi filosofiei" (G. W.F. Hegel). Pe aceeaşi linie caracteristică de raţionalitate, se întrevede în gîndirea lui Toma efortul de a folosi căi de raţionare încă nebătute, de a studia cît mai amănunţit sursele pentru lămurirea completă a problemelor de autenticitate, efort însoţit de o vedere pătrunzătoare în critica istorică şi de o tendinţă susţinută spre inovaţie şi progres, manifestată nu numai în domeniul filosofiei şi teologiei, ci, uneori, şi în cel al ştiinţei epocii sale. Astfel, în legătură cu disputele astronomice ale timpului, privind explicarea mişcării corpurilor cereşti. Toma afirmă că presupunerile astronomilor nu sînt în mod necesar adevărate. Împrejurarea că explicaţiile lor par a fi la un moment dat satisfăcătoare, spune Toma, nu ne îndreptăţeşte să le socotim adevărate în mod absolut, căci s-ar putea ca mişcarea aparentă a astrelor să poată fi explicată printr-o altă metodă, pe care oamenii nici nu o bănuiesc încă. Acest principiu, susţinut de Toma, că teoriile particulare ale oamenilor de ştiinţă nu trebuie luate în considerare prea literal, ci cu o anumită doză de precauţie, lăsîndu-se deschisă posibilitatea unor viitoare revizuiri, poate fi socotit ca un moment de pornire cu influenţe certe în istoria ulterioară a gîndirii scolastice asupra acestui punct (cf. Ardely, G.: *Aquinas and Kant*).

Filosofia lui Toma este, în primul rînd, aristotelică şi operează, implicit, o îndepărtare de la tradiţia platonică şi neoplatonică mai veche, Ea este, de fapt, o regîndire a aristotelismului, în scopul de a găsi — în condiţiile contemporane ale influenţei crescînde a raţiona-

lismului, mai ales averroist, şi pe linia iniţiată de Albert cel Mare — o bază aparent raţională doctrinei catolicismului, prin unirea gîndirii lui Aristotel cu gîndirea creştină. Fără îndoială, Toma este cunoscătorul cel mai profund al lui Aristotel şi cel care îi explică cel mai bine doctrina, din întregul ev mediu (cf. Fr. Brentano). Pentru Toma, Aristotel este *Filosoful* şi aşa îl şi denumeşte el cînd se referă, atît de frecvent, în scrierile sale la Stagirit. De asemenea, Ibn Sina (Avicenna), filosoful tadjic-persan, care a dezvoltat creator unele dintre elementele gîndirii aristotelice, este pentru Toma ca şi pentru întreaga scolastică, *Comentatorul*.

Dar în afara aristotelismului, a doua piatră de temelie în elaborarea sintezei tomiste este augustinismul. Construcţia metafizică şi filosofică a lui Toma, sprijinită pe temelii aristotelice, este împodobită cu un coronament augustinian (cf. M. Grabmann). De asemenea, se întîlnesc în concepţia lui Toma — care nu este totuşi eclectică, căci diversele influenţe sînt retopite într-un întreg de mare coerenţă — atît elemente din doctrina teologilor greci, în primul rînd din cea a lui Ioan Damaschin, cît şi din comentatorii greci ai lui Aristotel, precum şi argumente şi sugestii din scrierile lui Cicero, Ibn Sina — Comentatorul, mai sus menţionat, Ibn Roşd (Averroes), Moşe Ben-Maimon (Maimonide) etc.

Pentru Toma, originea filosofiei se află, ca şi pentru Aristotel într-o necesitate interioară a omului de a cunoaşte primele cauze ale lumii materiale şi spirituale, în nevoia naturală de filosofare. Cea mai înaltă desăvîrşire pe care o poate atinge spiritul uman care filosofează — cu alte cuvinte însuşi scopul filosofiei — este, după Toma, sesizarea în întregime a ordinii universului şi a cauzelor sale. Dar ordinea universului este triplă: cea a naturii (a existenţei reale), cea a gîndirii, cea morală. Potrivit acestei triple diviziuni se împarte şi filosofia în: *filosofia naturii (philosophia naturalis)*, adică cea a lucrurilor pe care raţiunea umană le consideră, dar nu le dă naştere, ea cuprinde şi metafizica; *filosofia raţională (philosophia rationalis)* sau logica, adică ordinea pe care raţiunea o stabileşte în înseşi actele ei; *etica (philosophia moralis)*, adică ordinea acţiunilor voinţei libere.

Toma analizează relaţia dintre filosofie şi teologie într-un mod original în epoca sa: împotriva averroismului, care separă filosofia

de revelație, dar și împotriva valorificării prea accentuate a celei dintîi în dauna celei din urmă, Toma promovează o unire organică între filosofie și teologie, căci, după el, rațiunea și dogma nu se pot contrazice, adevărul este unul și același și nu există un adevăr dublu, cum susține Ibn-Roșd, un adevăr al filosofiei și științei, altul revelat. Pe de altă parte, Toma afirmă autonomia filosofiei în propriul ei domeniu și protestează contra introducerii teologiei în domeniul pur filosofic. Totuși, el rămîne un predicator al doctrinei sacre care aprofundează în același timp și filosofia; prin urmare, după el, filosofia trebuie să se orienteze spre teologie, în domeniile pe care le are în comun cu aceasta. Astfel, Toma este cel dintîi dintre scolastici care leagă teologia de filosofie printr-o metodă comună, dar în timp ce teologia lui Toma este cea a unui filosof, filosofia sa rămîne cea a unui teolog, a unui „sfînt" (É. Gilson). În acest sens, filosofia lui Toma este o „filosofie creștină". Trebuie să observăm, pe de altă parte, că efortul lui Toma de a păstra autonomia filosofiei cedează uneori în fața unor compromisuri pe care nu le-a putut evita. Astfel, în ceea ce privește problema eternității lumii, Toma afirmă că, pe baza argumentelor filosofice, lumea poate fi eternă, dar el, ca creștin, nu crede că este eternă. Totuși, împotriva lui Bonaventura și a majorității scolasticilor, Toma, influențat de Moșe ben Maimon, crede că nu există argumente peremtorii pentru un început al lumii în timp și lasă deschisă posibilitatea unei creații eterne.

În filosofia lui Toma, problema metafizic-ontologică, răspunsul la întrebarea ce înseamnă *a fi*? ocupă un loc primordial și este tratată în cîteva scrieri, ca opusculul *De Ente et Essentia (Despre existență și esență)*, în *De Principiis Naturae (Despre principiile naturii)*, în *Summa Theologiae*. În introducerea la *Despre existență și esență*, Toma se referă la Ibn Sina, care spune că „intelectul concepe întîi și întîi existența și esența" și consideră, la rîndul său, existența drept o noțiune absolut primă, pentru că însoțește orice reprezentare. Toma face o deosebire fundamentală între *ce este* un lucru *(essentia)* și faptul că el *este*. *Ens*, existența, înseamnă propriu-zis *habens esse*, a avea existență. Nu se spune despre un lucru că *este*, pentru că este o existență, ci se spune că este o existență, pentru că *este*. Așadar, pentru Toma,

a avea existență nu este o stare, ci un act. Unii consideră acest punct ca reprezentînd un fel de existențialism al lui Toma, dar el nu are vreo legătură cu existențialismul modern.

Pentru Toma, *existențele (entia)* care ne sînt date în experiența sensibilă, *substanțele* cu alte cuvinte, constituie o unitate ontologică care poate fi definită și primește în acest caz numele de *esență*. Esența este deci substanța susceptibilă de a fi definită, cunoscută. A cunoaște o substanță înseamnă a răspunde la întrebarea *ce este? (quid sit)?* —, de aceea esența exprimată în definiție se numește *quidditate(quidditas)*. Pentru Toma, orice existență este, din punct de vedere intern, indivizibilă, dar deosebită de oricare alta, din punct de vedere extern — *unum*; de asemenea, orice existență are un sens inteligibil — *verum*; ea reprezintă, în același timp, și ceva ce poate fi dorit — *bonum*.

În concepția tomistă, existența nu este limitată la materialitate, deși multe esențe ale lucrurilor sînt materiale. Materia în sine — *materia primă (materia prima)* — este, pentru Toma, o pură posibilitate ordonată înspre ceva determinat și devine acest ceva prin unirea cu o anumită formă „imprimatoare": *„forma dat esse materiae"* (forma dă existență materiei), spune Toma. Prin unirea ei cu forma, materia devine „desemnată" *(materia signata)*. Această desemnare se face, după Toma, *prin cantitate*: *materia signata quantitate* (materia desemnată prin cantitate), astfel încît, materia desemnată este materia considerată sub anumite dimensiuni și este, de fapt principiul individuației. Trebuie să subliniem că posibilitatea materiei de a fi „formată" este pur „pasivă", fiind o simplă neopunere la formare. Așadar materia în sine își obține prima ei determinare prin „dimensionare" păstrîndu-și însă inițial nedeterminarea ei calitativă: în acest stadiu ea este una și aceeași pentru toate lucrurile create. S-a observat că conceptul de *materie primă* are același rol, din punctul de vedere al sistemului, la Toma, și de altfel la scolastici în general, ca cel de *varietate cvadridimensională spațiu-timp* în cadrul celei mai noi speculații fizico-matematice.

Așadar, rezumînd, *materia primă* este numai posibilitatea pură de a fi substanță, care nici nu poate fi concepută în ea însăși, pentrucă nu are o existență proprie. Ea există însă în substanță de îndată ce

însăşi substanţa există, în virtutea unui act constitutiv, care este *forma*. Este clar deci, că existenţa unei substanţe nu este datorată nici materiei singure, nici formei singure, ci unirii amîndurora, a potenţei şi a actului. Ceea ce poate fi un lucru, dar nu este încă, este potenţă, ceea ce este deja este act. De exemplu, tăierea unui lemn cu ferăstrăul necesită potenţa pasivă a lemnului de a fi tăiat (apa nu poate fi tăiată), precum şi potenţa activă a acelui care taie de a putea tăia. O statuie nu este decît în potenţă în blocul de marmură, atît timp cît sculptorul nu va ciopli din el statuia în act. Toma aplică teoria potenţei şi actului tuturor nivelurilor de existenţă, dar la nivelul cel mai înalt în ordinea existenţială, cel al existenţei supreme, aceasta nu este decît act pur.

În legătură cu schimbarea lucrurilor, a existenţelor fizice, Toma recunoaşte patru feluri de mişcări: *schimbarea locului* — locomoţia *schimbarea cantitativă* — a dimensiunilor, *schimbarea calitativă* — formă, culoare etc., *schimbarea substanţială* — generare şi distrugere, transformarea dintr-o substanţă în alta. În acest ultim fel de mişcare, rămîne totuşi ceva constant: materia primă. Pentru a explica cele patru tipuri de mişcare, Toma foloseşte clasica teorie aristotelică a celor patru cauze: *cauza finală*, care lămureşte de ce există sau se întîmplă ceva (scopul), *cauza eficientă*, căreia i se datoreşte schimbarea, *cauza materială*, suportul din care se iveşte mişcarea, *cauza formală*, factorul specific a ceea ce există sau se petrece.

Pentru Toma, la fel ca pentru Aristotel, orice existenţă, şi lumea în întregimea ei, se îndreaptă spre un scop, existenţele posibile tind a deveni actuale realizînd totodată cel mai înalt grad de perfecţiune pentru ele, astfel încît atît existenţele cît şi acţiunile tind spre o cauză finală unică, existenţa supremă.

Spre a dovedi îndreptăţirea postulării unei existenţe supreme, Toma foloseşte argumente care pot fi regăsite, într-o formă sau alta, la gînditorii anteriori: Platon, Aristotel, Augustin, Ibn Sina, Moşe ben Maimon, clasicii antici. Aceste argumente, cinci la număr, sînt toate *a posteriori* şi apelează la principiul cauzalităţii şi la cunoaşterea empirică a lumii. Primul argument, fundamentat pe mişcare, pleacă de la constatarea că totul în lume este în continuă transformare, un

lucru fiind întotdeauna pus în mişcare de un altul, şi, respingînd regresul la infinit, postulează existenţa unui prim motor imobil. Acest argument aristotelic a fost introdus pentru prima oară în scolastică de către Toma. Al doilea argument, cu o structură asemănătoare celui dintîi, sprijinit pe constatarea că toate lucrurile şi evenimentele din lume au o cauză eficientă, constată că este necesar să existe o cauză eficientă primă. Toma a găsit bazele acestui argument la Ibn Sina. Deosebirea dintre posibil şi necesar asigură baza celui de al treilea argument: tot ceea ce există pe lume este numai posibil, contingent; ceea ce este numai posibil nu are cauza în sine, ci existenţa sa se datorează unei alte cauze, adică, în cele din urmă, unei existenţe necesare, unei existenţe care trebuie să fie. Acest argument îşi are de asemenea originea la Ibn Sina. Al patrulea argument, ale cărui temeiuri se află la Augustin şi la Anselm: există o ierarhie a existenţelor, o gradare a binelui, a adevărului, a nobilului, o gradare care nu poate fi determinată decît prin compararea cu ceea ce este bine, adevărat, nobil în mod absolut — există deci o existenţă care este supremul adevăr, supremul bine. Ultimul argument, al cincilea, întîlnit la Cicero, la Seneca şi obişnuit în scolastica timpului, se bazează pe finalitate, pe constatarea că toate lucrurile şi evenimentele par să tindă spre un scop comun, care trebuie să existe în mod necesar şi care este însăşi existenţa supremă.

Omul nu poate cunoaşte această existenţă supremă — divinitatea — în mod adecvat în însăşi esenţa sa, ea este un *superesse*, care nu se află nici în timp, nici într-un loc şi nu este supus schimbării, fiind totuşi activ. Omul nu poate atinge decît o cunoaştere imperfectă a existenţei supreme, pe calea analogiei. După Toma, existenţa supremă guvernează în mod permanent lumea, potrivit unui plan propriu prin care ordonează lucrurile şi evenimentele, fără ca totuşi providenţa divină să excludă şi posibilitatea unor evenimente întîmplătoare — cînd agenţii imperfecţi acţionează fără să-şi cunoască reciproc intenţiile — dar care toate concură spre realizarea aceleiaşi finalităţi.

Toma consideră universul ca fiind constituit ierarhic, iar ierarhia existenţelor ca fiind continuă, lipsită de lacune, astfel încît orice existenţă aflată pe o treaptă ierarhică inferioară atinge, prin ceea ce are ea mai nobil, existenţa aflată pe treapta imediat superioară. Dintr-o

asemenea perspectivă, rezultă, pentru Toma, că între existența supremă și sufletul omului se interpune o ierarhie complexă de existențe incorporale, de substanțe intelectuale pure — îngerii — hărăzite cunoașterii contemplative, nelegate de simțuri ca în cazul omului, și, pe scara lor ierarhică, din ce în ce mai adecvate existenței supreme. Astfel, pentru Toma — supranumit „doctor angelicus" pentru interesul său deosebit față de îngeri — nu omul, ci aceștia din urmă constituie cea mai înaltă creație din univers. De fapt, angeologia lui Toma, avîndu-și sursele în unele teorii astronomice care postulau existența unor substanțe spirituale drept cauze ale mișcării aștrilor, în diverse concepții care admiteau existența unor substanțe spirituale, precum și în angeologia și demonologia biblică, reprezintă modul în care gînditorii evului mediu concepeau posibilitatea existenței unei inteligențe superioare celei umane.

Vederile lui Toma asupra omului — antropologia sa — în care se resimt influențele lui Aristotel, Augustin, Ioan Damaschin și ale *Bibliei*, formează o parte importantă a filosofiei sale. Toma definește omul ca unitate constituită din corp și suflet, acesta din urmă avînd funcțiunea de formă substanțială a corpului uman și fiind principiul prim al activității intelectuale a omului. Astfel, el afirmă, împotriva școlii franciscane care admitea existența mai multor forme substanțiale în om, că sufletul este unica formă substanțială a omului. De asemenea, împotriva averroismului, care susținea că există un suflet unic pentru toți oamenii, Toma afirmă că sînt tot atîtea suflete cîți indivizi umani există, raportul dintre natura corporală și suflet fiind analog celui dintre materie și instrument. Bineînțeles, Toma susține, potrivit concepțiilor sale teologice, că sufletul este creat din nimic de către divinitate, astfel încît părinții biologici nu sînt cauza unică a nașterii progeniturilor lor, ci aceștia participă într-un oarecare fel prin procreare, la acțiunea divină. În consecință, pentru Toma actul procreării umane este investit cu o înaltă demnitate: este un act sfînt. Ca creație divină, sufletul este imaterial, este o entitate spirituală căci dacă ar fi material, spune Toma, ar fi atît de determinat și de limitat, încît nu ar putea cunoaște esențele tuturor lucrurilor. El își exercită funcții la care corpul nu participă, ceea ce presupune sub-

stanţialitatea sa, căci ceea ce este activ prin sine însuşi este şi substanţial, deoarece modul de existenţă şi modul de acţiune îşi corespund. Ca urmare a spiritualităţii şi substanţialităţii sale, sufletul este după Toma, nemuritor.

În ceea ce priveşte concepţiile psihologice ale lui Toma, acesta, în acord cu Aristotel, recunoaşte în suflet cinci feluri de „puteri": vegetativă, sensitivă, apetitivă, locomotoare, intelectivă care se deosebesc între ele potrivit obiectului lor. Puterea vegetativă are ca obiect corpul unit cu sufletul. Obiectul puterii sensitive este corpul sensitiv, dar cunoaşterea naturii lucrurilor sensibile nu revine simţurilor, ci intelectului. Corpul nu participă la gîndire deoarece nu este un organ de activitate spirituală. El are, totuşi, o însemnătate indirectă pentru cunoaştere în măsură în care organe corporale activează pentru transmiterea către intelect a materialului de cunoaştere. Puterea apetitivă are ca obiect confruntarea sufletului cu un lucru extrinsec, considerat drept scop, iar puterea locomotoare, confruntarea sufletului cu un lucru exterior, considerat drept capăt al unei mişcări (acţiuni). Puterea intelectivă se referă la obiectul cel mai comun: existenţa universală. În cadrul puterii sensitive, sînt cinci simţuri externe şi patru simţuri interne: simţul comun, imaginaţia, puterea intelectivă, puterea memorativă. Puterile intelective sînt raţiunea şi voinţa. Numărul şi diversitatea simţurilor sînt datorate, după Toma, faptului că natura a atribuit diverse medii pentru diverse simţuri, potrivit cu ceea ce este convenabil pentru acţiunea puterii. În consecinţă, sufletul are atîtea puteri cît sînt suficiente pentru viaţa unui animal perfect.

În legătură cu psihologia cunoaşterii se relevă în secolul al XIII-lea două orientări: şcoala franciscană, legată de Augustin, în frunte cu Bonaventura, şi cea legată de Aristotel, în frunte cu Albert cel Mare şi, mai ales, cu Toma. Augustinismul accentuează activitatea fizică în procesul cunoaşterii, psihologia aristotelică-tomistă accentuează pasivitatea şi receptivitatea puterilor intelective şi concepe cunoaşterea ca o reflectare a realităţii date în experienţă.

Pentru Toma, iutelectul uman — capacitatea generală de înţelegere — este dublu: *intelectul activ (intellectus agens)*, concept întîlnit în filosofia arabă, mai cu seamă la Ibn Roşd, a cărui acţiune este abs-

tragerea sensurilor universale din datele individuale ale experienței sensoriale, și un intelect potențial, *intelectul posibil (intellectus possibilis)*, pasiv — a cărei funcțiune este cunoașterea acestor sensuri abstracte în actul de cunoaștere propriu-zis: așadar, pe de o parte, un intelect care abstrage, pe de alta, un altul care cunoaște, ambele avîndu-și sediul comun în substanța sufletului.

Intelectul activ luminează reprezentările individuale obținute din experiența sensorială (phantasmata) și scoate din ele, prin abstracție, generalul ideatic corespunzător naturii intelectului, producînd astfel *specii inteligibile* care scot intelectul potențial din pasivitatea sa, spre a efectua actul spiritual de cunoaștere. Așadar actul de cunoaștere nu se efectuează prin intelectul activ, ci prin intelectul posibil care este condus prin speciile inteligibile la sesizarea esenței lucrurilor exterioare. Speciile inteligibile sînt, ca să ne exprimăm astfel, instrumentul prin care ceva este cunoscut *(id, quo intelligitur)*. Obiectivitatea și realitatea acestei cunoașteri spirituale sînt fundamentate de Toma pe faptul că obiectul cunoașterii este esența imanentă a lucrurilor exterioară *(id, quod intelligitur)*. Toma atrage frecvent atenția că noi pătrundem pînă la cunoașterea esenței lucrurilor printr-o concluzie de la accident la substanță, că inducția pregătește calea spre cunoașterea generalului și că prin activitatea de unire și separare a judecății și prin concluzii ni se dezvăluie ce se află într-un lucru.

Astfel, la Toma, teoria cunoașterii are o bază realistă: cunoașterea realității se obține — cu excepția eventualelor experiențe supranaturale ale unor mistici — din datele experienței sensoriale și din înțelegerea lor intelectuală: *principium nostrae cognitio est a sensu*. Cunoașterea își are originea și începutul în experiența sensorială, dar nu este vorba aici de empirism, căci deosebirea dintre reprezentarea individuală și idee este pentru Toma capitală. Funcțiile cognitive mai înalte ale omului, ca înțelegerea, judecata, raționamentul au ca obiect sensurile universale, care își au sursa în experiența sensorială: pentru Toma, sensibilul conține inteligibilul în potență. Universaliile — și se manifestă aici o altă caracteristică a gîndirii lui Toma: spiritul căutării unei căi de mijloc în soluționarea problemelor controversate — universaliile (conceptele), spune Toma, adoptînd o poziție de „rea-

lism moderat" în „cearta universaliilor", cu alte cuvinte în problema raportului dintre general şi particular, care a divizat de-a lungul evului mediu filosofii nominalişti de cei realişti în două tabere ostile (vezi ed. de faţă, vol. I, p. 155 şi urm.), nu sînt realităţi existente, totuşi conceptele şi judecăţile universale se sprijină într-un oarecare fel pe obiecte aflate în afara spiritului uman. Într-adevăr, după Toma, există numai indivizii, dar există totodată într-un oarecare fel şi speciile, clasele de indivizi a căror asemănare dintre ei permite să ni-i închipuim ca reprezentanţi ai unei noţiuni comune.

Pentru Toma, operaţia prin care intelectul uman formează concepte este o operaţie naturală şi intelectul concepe esenţele tot atît de corect cum percepe auzul sunetele şi vederea culorile. Astfel, conceptul este în mod normal conform obiectului său, dar pentru ca această conformitate a conceptului cu obiectul — *adaequatio rei ad intellectus* — să ia forma unui adevăr într-o conştiinţă, intelectul trebuie să adauge ceva din sine realităţii exterioare pe care o asimilează: formularea unei judecăţi. Actul cunoaşterii fiind imanent gîndirii, obiectul trebuie să se acomodeze felului de a fi al acesteia, pentru ca această gîndire să poată deveni ceea ce este. Modul de existenţă pe care îl au lucrurile în gîndirea care le asimilează este pentru Toma o existenţă „intenţională".

După Toma, o multiplicitate de senzaţii se combină formînd o memorie unificată, iar mai multe memorii constituie o experienţă sensorială. Din diversitatea experienţei, se constituie, printr-un fel de inducţie sensorială, un început de cunoaştere, care devine un fel de rădăcină pentru raţionamentul intelectual. Deşi cunoaşterea se bazează pe lucrurile corporale, Toma admite şi că omul poate constitui concepte şi judecăţi privind obiecte imateriale, ca suflete, îngeri, divinitate etc., folosind în acest scop negaţia anumitor aspecte corporale (exemplu: o fiinţă pur spirituală nu ocupă spaţiu) sau analogia.

Am arătat că în tomism intelectul cunoaşte speciile inteligibile abstrăgînd universalul din materia inteligibilă. Aşadar, intelectul nu poate cunoaşte direct decît universalul, prin speciile inteligibile. El nu cunoaşte singularul decît reprezentat prin imagini, în mod indirect, printr-un fel de reflecţie. Intelectul poate cunoaşte infinitul şi

lucrurile infinite, dar nu în mod actual, ci numai potențial. Într-adevăr, infinitul se află potențial în intelectul uman, spune Toma, prin considerarea succesivă a unui lucru după altul, căci niciodată intelectul uman nu cunoaște atît de multe lucruri încît să nu poată cunoaște și mai mult. Se întrezărește aici, după cum vedem, la Toma, concepția atît de modernă a lipsei de limite în cunoașterea umană. Intelectul poate cunoaște și contingentul, dar acesta este cunoscut în mod direct de către simț, în timp ce principiile universale și necesare ale lucrurilor contingente sînt cunoscute de către intelect. De asemenea, intelectul poate cunoaște viitorul și lucrurile viitoare, pentru că ele există în cauzele lor, care pot fi cunoscute. Merită să subliniem aici iarăși cît de actuală este sub acest aspect gîndirea lui Toma, care, analizînd modul de cunoaștere al viitorului prin cauzele sale, precizează că dacă cauza este astfel încît rezultatul ei viitor provine cu necesitate din ea, vom cunoaște lucrurile viitoare cu certitudine științifică (exemplu: viitoarea eclipsă), dacă însă cauza este astfel încît produce un anumit rezultat în cele mai multe cazuri, lucrurile viitoare vor fi cunoscute conjectural, cu mai multă sau mai puțină certitudine, după cum cauza este mai mult sau mai puțin aptă să producă efectul.

După cum am putut vedea din cele spuse pînă acum, sub aspect operațional sarcina puterilor intelective ale omului este sesizarea adevărului. Este clar că, pentru Toma, adevărul nu este altceva decît acordul dintre rațiunea care judecă și realitatea pe care o afirmă judecata; eroarea se reduce, dimpotrivă, la dezacordul dintre ele. Considerată în ea însăși, noțiunea de adevăr nu se aplică direct lucrurilor, ci cunoașterii pe care o are gîndirea despre lucruri. Altfel spus, adevărul sînt gîndurile, mai degrabă decît lucrurile. Dar dacă considerăm raportul gîndirii cu lucrurile din punctul de vedere al temeiului său, adevărul este în lucruri mai degrabă decît în gîndire. Realismul manifestat de gîndirea tomistă în problema adevărului se deosebește de realismele mai vechi, prin aprofundarea sa în sens existențial: adevărul ontologic este pentru Toma transcendental, existența și adevărul converg — *ens et verum convertuntur*.

Există la Toma în problema adevărului o punte de legătură cu etica, bine evidențiată. Într-adevăr, Toma observă că adevărul poate

fi considerat în două feluri. În primul rînd, drept conformitatea pe baza căreia un lucru este *adevărat*, în acest sens adevărul este o anumită egalitate între intelect sau semn şi între lucrul înţeles sau semnificat. În al doilea rînd, poate fi numit *adevăr*, calitatea prin care cineva spune adevărul, putînd fi calificat, ca urmare, drept *veridic*. În acest sens, adevărul sau veracitatea este o virtute, căci a spune adevărul este un act bun, adevărul şi binele fiind, pentru Toma, convertibile. Dar cel ce afirmă adevărul trebuie să ţină seama de circumstanţe, sfătuieşte Toma. Adevărul trebuie spus cînd şi cum trebuie. Excesul constă în a dezvălui lucrurile atunci cînd nu ar trebui să le dezvălui, iar deficienţa constă în a le trece sub tăcere atunci cînd ar trebui să le dezvălui. După Toma, virtutea adevărului se referă într-un oarecare fel la ceva datorat, căci oamenii nu ar putea conviețui dacă nu s-ar crede unul pe celălalt, ca spunîndu-şi adevărul. De aceea adevărul este o parte a justiţiei, fiind anexat acesteia ca o virtute secundară unei virtuţi principale.

Ca o pregătire pentru mai buna înţelegere a eticii tomiste, ne rămîne să analizăm felul în care Toma abordează problema prezenţei răului în lume, atît a răului fizic cît şi a celui moral, problemă care a preocupat continuu pe gînditorii creştini şi medievali. Toma scoate în evidenţă că nici o esenţă nu este rea în sine, întregul univers fiind, în sine, bun. Răul nu are o esenţă, ci este numai o privaţiune într-un bine. Se spune, totuşi, că răul este în lume, dar nu în sensul că ar avea o oarecare esenţă, ci aşa cum se spune că un lucru atins de un rău este el însuşi rău, fiind privat de bine. Răul nefiind o esenţă nu poate fi cauza vreunui lucru, aşadar un rău nu poate fi cauzat decît de un oarecare bine. În ceea ce priveşte sensul existenţei răului într-o lume bună în sine, Toma precizează că răul fizic nu este intenţionat de către creator pentru el însuşi, ci numai în mod indirect, ca mijloc pentru realizarea unui scop superior, în măsura în care răul fizic al unui lucru contribuie la perfecţiunea altuia sau a întregului univers. Răul moral nu este intenţionat de creator, nici direct, nici indirect, ci este numai admis ca sursă a unui bine.

Un alt factor fundamental pentru constituirea unei etici este problema voinţei şi a libertăţii acesteia. Toma consideră funcţiunea voli-

ţională ca fiind dublă, în acelaşi fel în care a considerat intelectul ca fiind dublu. În primul rînd, afirmă Toma, există tendinţele naturale de apropiere de un obiect considerat bun sau vrednic de a fi dorit, de exemplu este natural ca omul să fie atras de justiţie, pace, bunăstare. După el, această mişcare naturală a voinţei nu este liberă. În al doilea rînd, există mişcări voliţionale de apropiere sau îndepărtare de obiecte considerate în parte de dorit, în parte de nedorit. Asemenea mişcări ale voinţei sînt conduse de judecăţi ale intelectului care valorifică lucrurile. În actul de valorificare, voinţa este liberă; în decizia sa omul este liber. Aşadar, deşi Toma nu vorbeşte despre „libertatea voinţei" în sens specific, totuşi pentru el omul este liber în unele dintre acţiunile sale, datorită puterilor intelectuale pe care le posedă. Trebuie observat că, potrivit lui Toma, providenţa divină nu influenţează libertatea umană. Ea acordă omului deplina liberatea de a alege între bine şi rău, ştiind din veac care va fi această alegere.

Conceptele răului, al voinţei şi al libertăţii acesteia în tomism odată lămurite, filosofia practică a lui Toma poate fi înţeleasă în toată plenitudinea ei. Ea cuprinde trei domenii: cel al eticii, cel al economiei şi cel al politicii şi este caracterizată în toate aceste domenii printr-un mod de gîndire teleologic.

Etica lui Toma este considerată drept cea mai preţioasă etică a evului mediu, atît sub aspect metodic, cît şi din punctul de vedere al conţinutului. De fapt, Toma nu a intenţionat să formuleze o etică pur filosofică, ci, ţinînd seama de principiile eticii filosofice, să creeze o morală creştină. El concepe întreaga morală ca o mişcare a creaturii raţionale spre creator *(motus rationalis creature ad Deum)*. Mijlocul prin care se efectuează această mişcare sînt actele omului, pe care Toma le analizează în profunzime, scoţînd în evidenţă rolul voinţei şi al libertăţii ei ca o condiţie fundamentală a acţiunii morale.

După Toma, omul este înzestrat cu liber arbitru, altfel, sfaturile, îndemnurile, poruncile, interzicerile, răsplata şi pedeapsa ar fi în van. Conform înţelesului propriu al cuvîntului (în latineşte *arbitrium* înseamnă judecată), liberul arbitru denumeşte un act, care este o alegere, dar numai alegerea între bine şi rău permite caracterizarea acţiunii omului ca fiind morală sau nu. Rădăcinile moralei tomiste sînt

adînc înfipte în realitate: morala tomisă este o morală naturalistă fundamentul ei aflîndu-se în însăși natura omului în care este întipărită *legea eternă (lex aeterna)*, prin care Toma înțelege, împreună cu Augustin, planul divin de conducere a universului. Pentru Toma, binele moral este orice faptă, orice acțiune care permite omului să-și realizeze pe deplin virtuțile sale de ființă rațională. Ca atare, orice act moral este un act particular, care trebuie analizat în cricumstanțele în care se manifestă, în conjunctura sa.

În ceea ce privește virtuțile, Toma arată că ele indică perfecțiunea unei puteri a sufletului și sînt habitudini operative orientate spre acte producătoare de lucruri bune. Virtutea își datorește calitatea de bun moral regulii rațiunii și are ca materie operațiile sau pasiunile: *virtus morali bonitatem habet ex regula rationi*. Astfel, principiile interioare care reglementează activitatea morală a omului sînt actele voluntare dictate de rațiunea practică, habitudinile și, în special habitudinile virtuoase.

Cel ce acționează trebuie să fie suficient de conștient de scopul și mijloacele acțiunii sale. O acțiune involuntară — comisă sub imperiul violenței, nu poate fi imputabilă agentului, el nu poate fi moral responsabil, dar acolo unde voința agentului nu este blocată în întregime, el rămîne moral răspunzător într-o măsură mai mare sau mai mică.

Toma concepe dragostea drept rădăcină primă a tuturor pasiunilor. Pretutindeni unde se manifestă apetența pentru un bine, se manifestă și dragostea. Natura ei variază conform naturii apetenței însăși. Există o *dragoste naturală*, care este un fel de afinitate electivă, care face ca fiecare lucru să se îndrepte spre binele ce îi convine. Acest fel de dragoste nu este cunoscut de lucrurile pe care le pune în mișcare. Există o *dragoste sensitivă*, pe care o resimt animalele ca urmare a percepțiilor lor și care este determinată de obiect. Acest fel de dragoste nu pune nici un fel de problemă morală pentru că nu este susceptibilă de nici o alegere. Și omul resimte dragostea sensitivă, dar într-un fel deosebit, ca fiind legată de apetitul rațional, sau intelectual, de voință. Acest fel de dragoste este liber, ca și voința pe care se sprijină. Legată de rațiune și de posibilitatea de alegere liberă, cu

alte cuvinte de *dilecție*, dragostea la om poate primi diverse aspecte: *caritate*, cînd este legată de calitatea înaltă a obiectului ales ca vrednic de a fi iubit, *prietenie* — cînd dragostea a devenit o dispoziție permanentă a sufletului, o habitudine. Frumosul este și el un obiect al dragostei, căci pentru Toma binele și frumosul sînt inseparabile în existență, deosebirea dintre ele fiind efectuată numai de rațiune.

Bazîndu-și partea esențială a concepției sale pe principiile „eticii nicomahice", Toma consideră că toți oamenii cunosc suficient de bine ce este just din punct de vedere moral și posedă o cunoștință destul de adecvată a principiilor dreptului natural, bazată pe norma: „binele trebuie făcut și urmărit răul trebuie evitat". Este limpede că această propoziție este formală, aproape în sens kantian, necesitînd o completare, o „umplere" a conținutul ei. Toma o face și depășește simpla concepție a dreptului natural, definind „legea" în general drept: „orice decizie a rațiunii promulgată în vederea binelui comun de către cineva însărcinat în acest scop de către comunitate". Astfel, în concepția lui Toma justificarea judecății etice se află în „dreapta judecată" *(recta ratio)*, în rațiune.

În ceea ce privește justiția, ea este pentru Toma o dispoziție permanentă a voinței omului de a acorda fiecăruia dreptul său și este o virtute, făcîndu-l pe cel ce o exercită mai bun. Justiția caută o cale de mijloc justă, stabilirea echității în relațiile dintre persoane. De exemplu, date fiind anumite condiții de existență, o oră în care se efectuează o anumită muncă sau cutare produs valorează sensibil cutare sumă de bani cu o putere de cumpărare determinată. Stabilirea justeței acestui raport incumbă rațiunii, iar omul just este cel care respectă întotdeauna echitatea bazată pe rațiune, dar atît justiția, cît și injustiția nu se pot baza decît pe intenția *obișnuită* a omului de a comite acte juste sau injuste, căci comiterea justului sau a injustului poate fi accidentală, ocazionată de ignoranță sau eroare. Omul este drept cînd acționează, în vederea scopului său, în raport cu rațiunea și cu legea eternă, iar cînd se îndepărtează de ele, acțiunea lui duce la păcat. Considerarea rațională a acțiunii se referă la trei determinanți: *obiectul formal* (felul acțiunii intenționate), *scopul* (ce anume

urmăreşte acţiunea), şi *circumstanţele* (împrejurările în care acţiunea va avea loc).

Pentru Toma, dreptul de proprietate este un drept natural, căci nu se poate concepe posibilitatea unei vieţi umane fără proprietatea asupra minimului necesar traiului, astfel încît o anumită individualizare a proprietăţii este raţională. Totuşi, nu trebuie să se uite, subliniază Toma, că folosirea tuturor lucrurilor este la dispoziţia tuturora şi că a-ţi apropia, cu titlul de proprietate, mai multe lucruri decît sînt necesare pentru uzul propriu înseamnă să spoliezi pe alţii de ceea ce trebuie să rămînă comun. Însuşi dreptul natural impune ca cei bogaţi să pună surplusul de proprietate la dispoziţia celor lipsiţi. De aceea, după Toma, cineva aflat în stare de necesitate poate lua din bunurile altora cele ce îi sînt de trebuinţă, eventual prin viclenie sau chiar prin violenţă, fără să încalce vreo obligaţie morală.

Familia este, pentru Toma, tipul natural şi raţional al celei mai mici societăţi. Principiile ei de bază sînt monogamia şi indisolubilitatea familiei odată constituite, iar scopul ei sînt procrearea, educarea copiilor şi binele soţilor.

În ceea ce priveşte idealul politic, orientat exclusiv augustinian în scolastica anterioară, Toma încearcă, ca de obicei, o sinteză între augustinism şi aristotelism. Doctrina politică a lui Toma derivă din ordinea morală şi este sprijinită pe baze etice şi metafizice. Statul ideal, după Toma, este o monarhie limitată, ca cel pe care Aristotel l-a denumit *politeia*, avînd ca scop pacea şi bunăstarea cetăţenilor. După Toma, societatea politică este deosebită de cea eclesiastică, aceasta din urmă avînd o finalitate extramundană.

Concepţia lui Toma despre artă se sprijină în principal pe surse aristotelice, îmbogăţite cu noi dimensiuni morale şi spirituale, extrase, mai ales, din neoplatonismul lui Dionisie Pseudo-Areopagitul (vezi ed. de faţă, vol I, p. 78 şi urm.). Am mai arătat că, pentru Toma, frumosul este identic cu binele, dar înţelesurile lor formale *(rationes)* sînt diferite: binele este pur şi simplu ceea ce este dorit de toţi, dar frumosul este ceea ce iscă plăcere cînd este perceput. Toate lucrurile frumoase din lume sînt manifestări imperfecte, inferioare, ale unei frumuseţi transcendente, singura perfectă, frumuseţea existenţei supreme, a divinităţii.

Cu toată marea sa autoritate, doctrina tomistă a întîmpinat opoziții chiar în sînul bisericii catolice. Astfel, la numai trei ani după moartea Aquinatului, episcopul Etiénne Tempier al Parisului condamnă unele dintre afirmațiile lui Toma, dintre care cele mai multe se refereau la vederi filosofice. Totuși, condamnarea va fi ulterior revocată. De asemenea, în special spre sfîrșitul evului mediu, concepțiile tomiste au fost supuse unor critici severe. De fapt, tomismul nu a fost niciodată singura filosofie acceptată de catolicism și, din secolul al XIV-lea pînă în Epoca luminilor, el a fost adesea umbrit de scotism și occamism. Renașterea modernă a tomismului este legată de enciclica *Aeternis Patris*, dată în 1879 de papa Leon al XIII-lea, care declară tomismul drept filosofie oficială a bisericii catolice. Readucerea la viață a doctrinei scolastice a lui Toma din Aquino inițiază curentul idealist-obiectiv, influent în filosofia occidentală, al neotomismului, care încearcă să-și încorporeze rezultatele științei moderne și să le opună subiectivismului, rezervînd totuși un teritoriu inaccesibil cunoașterii umane, dominat de mister.

DESPRE EXISTENȚĂ [FIINȚĂ, FIINȚARE] ȘI ESENȚĂ

O mică greșeală la început ajunge una mare la sfîrșit, spune Filosoful în cartea întîi a scrierii sale despre *Cer și lume* [1], și întrucît, după cum spune Avicenna la începutul *Metafizicii* sale, intelectul concepe întîi și întîi existența și esența, pentru ca necunoașterea acestora să nu dea prilej erorii și să ne dăm de îndată seama de dificultatea lor, trebuie să spunem din capul locului ce înțeles au cuvintele existență și esență, în ce fel se întîlnesc ele în diverse împrejurări și în ce relații se află cu conceptele *(intentiones)* logicii, și anume cu genul, specia și diferența.

[1] Nu este vorba despre o scriere a lui Aristotel cu acest titlu, ci despre tratatul aristotelic *Despre Cer*. Tratatul *Despre lume* este ulterior și aparține probabil unui peripatetician influențat de stoici.

Fiind obligați întotdeauna să cunoaștem mai-simplul scoțîndu-l din compus și să conchidem asupra anteriorului păşind de-a îndăratelea dinspre ulterior, aşa încît ridicîndu-ne de la ceea ce este mai uşor, disciplina să se închege în modul cel mai convenabil, trebuie să înaintăm de la înțelesul existenței la înțelegul esenței.

I

Trebuie să avem în vedere că, după cum spune FILOSOFUL în cea de a cincea carte a *Metafizicii* sale, existentul, considerat în sine, are două înțelesuri: unul legat de împrejurarea că este determinat prin unul din cele zece genuri, celălalt legat de faptul că denumeşte adevărul enunțurilor. Deosebirea dintre aceste două înțelesuri este că, potrivit celui de al doilea, orice lucru despre care se poate formula un enunț afirmativ poate fi numit existent, chiar dacă prin aceasta nu se ajunge la nici o punere în real, în ceea ce există în fapt; *in re*. Sub acest aspect și privările și negațiile puteau fi numite existențe; într-adevăr spunem că afirmația este contrarul negației sau că cecitatea se află în ochi. Dar în primul înțeles nu se poate vorbi despre un existent decît dacă este vorba de o punere în real. Dar conform primului înțeles cecitatea și altele asemănătoare nu sînt existente.

Aşadar denumirea esență nu derivă din cel de al doilea înțeles citat al existentului, căci potrivit acestuia unele lucruri pot fi numite existente deşi nu au esență, după cum se constată cu limpezime în cazul privațiunilor, ci la temeiul esenței se află primul înțeles amintit al existentului. De aceea spune Comentatorul [Averroes] la acest punct, că aceea ce înseamnă esența lucrului este existentul în primul înțeles.

Aşadar, deoarece, aşa cum s-a spus, existentul astfel înțeles, se divide conform celor zece genuri, prin esență

trebuie să numim ceva ce este comun tuturor naturilor, pe baza cărora diverşii existenţi sînt subsumaţi feluritelor genuri şi specii, aşa cum omenia *(humanitas)* este esenţa omului şi, de asemenea, la fel pentru altele. Pentru că ceea ce face ca un lucru să-şi găsească locul în propriul gen sau în propria specie se exprimă prin definiţie, care indică ce este acel lucru, filosofii folosesc pentru cuvîntul esenţă şi cuvîntul quidditate. Aceasta este tocmai ceea ce Filosoful numeşte atît de des „ceea ce posedă un fel oarecare de existenţă" *(„quod quid erat esse")*, adică ceea ce lucrul prin care ceva are un anumit fel [ce fel de?] existenţă *(per quod aliquid habet èsse quid)*. Se vorbeşte despre formă, pentru că prin formă se înţelege certitudinea [determinarea] unui lucru oarecare, după cum spune Avicenna în cea de a doua carte a *Metafizicii* sale. Se foloseşte şi denumirea „natură", acest cuvînt fiind considerat în primul înţeles din cele patru pe care le aminteşte Boethius în scrierea sa *Despre cele două naturi*, conform căruia se înţelege prin natură tot ceea ce intelectul poate sesiza într-un fel oarecare. Cu adevărat nici un lucru nu poate fi înţeles altfel decît prin definiţia şi esenţa sa. De aceea şi scrie Filosoful în cartea a cincea a *Metafizicii* că orice substanţă este o natură. Observăm totuşi că cuvîntul natură, astfel înţeles, semnifică esenţa unui lucru numai în măsura în care este legată de modul propriu de acţionare al lucrului, căci nici un lucru nu este lipsit de o acţiune proprie. Dimpotrivă cuvîntul quidditate derivă din ceea ce se indică în definiţie. Dar cuvîntul esenţă se foloseşte în măsura în care un existent îşi are existenţa prin ea şi în ea.

Dar, deoarece în înţeles absolut şi în primul rînd se spune existent despre substanţe şi numai în al doilea rînd despre accidentele care îi revin, esenţa se întîlneşte cu adevărat şi în mod propriu numai la substanţe; iar la accidente se află numai oarecum şi în anumită privinţă *(quodammodo et secundum quid)*.

Unele substanțe sînt simple, iar altele compuse, și în ambele se află esența, dar în cele simple [ea se află] într-un mod mai adevărat și prin excelență *(veriori et nobiliori modo)* căci ele sînt cauza substanțelor compuse, cel puțin acea primă substanță simplă care este Dumnezeu. Dar esențele acestor substanțe [simple] sînt pentru noi foarte ascunse, de aceea trebuie să începem cu esența substanțelor compuse, tocmai pentru ca disciplina să se închege mai satisfăcător, pornind de la ceea ce este mai ușor.

II

Cunoaștem la substanțele compuse forma și materia, ca de exemplu la om sufletul și corpul. Nu putem însă susține că esența i-ar reveni numai uneia din ele. Că materia singură, considerată în sine, nu poate fi esența lucrului rezultă din faptul că un lucru poate fi cunoscut și subordonat unei specii sau unui gen prin esența sa. Dar materia nu este începutul cunoașterii și, nu este posibilă determinarea genului sau a speciei unui lucru pe baza ei, ci numai ca urmare a ceea ce este un lucru conform actului său *(secundum id quod aliquid actu est)*. Dar nici forma, considerată în sine, nu poate fi socotită ca esența unei substanțe compuse, deși unii gînditori au încercat să susțină această părere. Căci rezultă chiar din cele spuse pînă acum că esența este tocmai ceea ce se înțelege prin definiția unui lucru. Dar definiția substanțelor naturale nu cuprinde numai un enunț referitor la formă, ci și unul referitor la materie, altfel nu ar exista nici o diferență între definiția obiectelor naturale și definiția obiectelor matematice. De asemenea nu se poate susține nici că materia poate fi inclusă în definiția unei substanțe naturale ca ceva adăugat esenței sau ca ceva în afara esenței acesteia căci acest fel de definiție este propriu accidentelor, care nu posedă o esență perfectă. De aceea, trebuie ca în definiția

lor [a accidentelor] să se indice un subiect, care este în afara genului acestora. Rezultă deci că esența cuprinde atît materia, cît și forma. Dar, de asemenea, nu se poate spune nici că esența ar desemna relația care există între materie și formă sau ceva adăugat acesteia, căci acesta [din urmă] ar fi în mod necesar un accident sau ceva străin lucrului și prin el lucrul nu ar putea fi cunoscut, ceea ce nu se potrivește esenței. Căci prin formă, care este actul [realizarea] materiei, ajunge materia să fie o existență în act [o existență reală] și ceva determinat. De aceea ceva adăugat nu dă materiei existență în act în mod simplu, ci o existență în act așa cum o fac accidentele, ca, de exemplu, așa cum albeața face albul în act. Deci dacă ceva obține o asemenea formă nu se spune că ea produce pur și simplu, ci numai că produce o determinare dintr-un anumit punct de vedere *(secundum quid)*.

Rămîne deci numai posibilitatea că expresia esență cu referire la substanțele compuse denumește tocmai ceea ce este compus din materie și formă. Acest lucru coincide cu observația făcută de Boethius în *Comentariile* sale asupra categoriilor că οὐσια denumește compusul. Căci οὐσια înseamnă la greci același lucru ca esență la noi, după cum scrie același autor în *Despre cele două naturi*. De asemenea Avicenna spune că quidditatea substanțelor compuse este tocmai compoziția din formă și materie. Și Comentatorul scrie în lămuririle sale referitoare la *Metafizica*, VII: „natura care posedă speciile în lucrurile supuse devenirii este ceva de mijloc, adică compoziție din materie și formă." Cu aceasta concordă și reflecția că existența unei substanțe compuse nu este numai forma singură și nici numai materia singură, ci însăși compoziția [amîndurora]. Esența este însă lucrul în virtutea căruia se spune despre ceva că există. De aceea trebuie ca esența, în virtutea căreia ceva este numit existent, să nu fie nici numai forma, nici numai materia, ci amîndouă acestea, deși numai forma este cauza unei

existențe compuse. Putem constata și la alte lucruri constituite din mai multe obîrșii că lucrul nu primește un nume numai pe baza vreuneia dintre aceste obîrșii, ci a aceleia care le cuprinde pe toate celelalte, ceea ce se poate vedea [cu claritate] la gusturi, la care dulcele este produs de acțiunea căldurii care descompune umezeala și totuși, cu toate că în acest fel căldura este cauza dulcelui, un corp nu este denumit dulce pe baza căldurii, ci pe baza gustului, care cuprinde caldul și umedul. Dar deoarece principiul individuației este materia, s-ar putea conchide că esența, care cuprinde în sine totodată materia și forma, nu ar fi decît un particular și nu un universal. De aici, ar urma că universalele nu ar putea fi definite, dacă esența este tocmai ceea ce se indică prin definiție. Trebuie să observăm că nu materia în orice sens constituie baza principiului individuației, ci numai materia desemnată *(materia signata)* [materie desemnată pentru individuație]. Numesc desemnată materia considerată sub anumite dimensiuni. Nu despre această materie este vorba în cazul definiției omului ca om, dar ea ar intra în joc, dacă ar urma să-l definim pe Socrate, în cazul că ar exista o definiție a lui Socrate. Definiția omului [în general] nu se referă la materia desemnată, căci în această definiție nu este vorba de un anume os sau de o anume carne, ci de os și carne pur și simplu, care constituie materia nedesemnată a omului.

IV

După ce am văzut ce înseamnă cuvîntul esență în cazul substanțelor compuse, trebuie să cercetăm cum se comportă ea față de conceptele gen, specie și diferență. Tot ce poate fi în acord cu conceptul genului, al speciei și al diferenței poate fi enunțat despre acest lucru singular, prin urmare, este cu neputință ca un concept general, conceptul genului sau al speciei, să revină esenței, dacă este folosit pentru

caracterizarea unei părți, astfel cum este cazul cuvintelor omenie [*umanitas* = calitatea de a fi om] sau animalitate [*animalitas* = calitatea de a fi însuflețit]. De aceea spune Avicenna că raționalitatea *(rationalitas)* nu este diferența, ci temeiul diferenței; și din același motiv umanitatea nu este specie, nici animalitatea gen. La fel, nu se poate spune că esenței îi revine semnificația genului sau a speciei, în măsura în care ea ar exista în afara singularelor, după cum susțineau platonicii, pentru că în acest caz apartenența la un gen sau la o specie nu ar putea fi enunțată despre acest individ; căci nu se poate spune că Socrate ar fi ceva separat de el [însuși]; și acest ceva separat nici nu ne-ar fi de vreun folos în cunoașterea acelui singular. Prin urmare nu ne-ar mai rămîne altceva decît să admitem că semnificația genului sau a speciei îi convine esenței, numai în măsura în care acestea sînt folosite pentru indicarea întregului, ca [atunci cînd ne referim] la om sau la viețuitoare, pentru că în acest caz în ele este conținut tot ce este în individ, deși [numai] implicit și indistinct.

Natura sau esența, astfel concepută poate fi luată în considerare în două feluri: în primul rînd, în sensul ei cel mai propriu, adică în modul ei absolut. În acest fel, nimic nu este adevărat despre ea decît ceea ce îi convine în modul ei cel mai propriu. De aceea, orice ce altceva i s-ar atribui este o falsă atribuire: de exemplu, omului, în calitatea lui de om, îi convine atribuirea notei de a fi rațional și viețuitor și altele care sînt cuprinse în definiția sa. Dimpotrivă, omului, în calitatea lui de om, nu-i revin note ca alb sau negru, ori altele de acest fel, care nu sînt cuprinse în semnificația omeniei. La întrebarea dacă natura astfel înțeleasă poate fi considerată una sau multiplă, nici una dintre [ambele] afirmații nu poate fi susținută, căci fiecare se referă la ceva aflat în afara conceptului omeniei și oricare i se poate asocia. Căci dacă multiplicitatea ar aparține acestui concept [al omeniei], omenia nu ar putea fi niciodată una, ceea ce

ea este însă, prezentă fiind în Socrate. În mod similar, dacă unitatea i-ar aparține [acestui concept], Socrate și Platon ar avea aceeași natură și ea [natura] nu ar putea fi multiplă, prezentă în mai multe singulare. Dar în alt mod se consideră natura, dacă se pornește de la existența pe care o are în cutare sau în cutare [lucru singular], și atunci se enunță ceva despre ea [despre natură] ce îi revine prin accidente, ca [de exemplu] atunci cînd se spune că omul este alb pentru că Socrate este alb, deși această determinare nu îi revine omului în calitatea sa de om. Căci această natură are o dublă existență: în primul rînd, în [lucrurile] singulare și, în al doilea rînd, în suflet *(anima)*; și, ca urmare a fiecăruia din aceste [două] moduri de existență, i se adaugă [naturii] accidente. Ea are în [lucrurile] singulare o existență multiplă, potrivit diversității lor, și totuși această natură, considerată în ea însăși, nu primește nimic din existența acestora. Este așadar fals să se spună că natura omului, în măsura în care este înțeleasă în acest mod, are existență în acest [lucru] singular dat, căci, dacă existența i-ar reveni în mod singular omului, în măsura în care este om, ea nu ar mai putea fi altundeva decît tocmai în acest [lucru] singular. De asemenea, dacă i-ar reveni omului ca om, ca esența sa să nu fie în acest [lucru] singular, ea nu ar putea fi niciodată acolo. Cu adevărat trebuie să se spună că esenței omului, ca om, nu îi este propriu să fie în cutare sau în cutare singular sau în suflet. Este deci limpede că natura omului, considerată în mod absolut, este desprinsă de o existență de orice fel, fără să excludă însă un anumit fel al existenței. Și această natură, astfel înțeleasă, este cea enunțată despre toți indivizii. Nu se poate susține însă că unei naturi astfel înțelese îi convine semnificația unui concept general, căci acestuia îi aparține unitatea și comunitatea *(communitas)*. Dar naturii umane, considerată în mod absolut, nu-i revine nici una dintre aceste două determinări. Căci dacă comunitatea ar fi o notă a conceptului om, atunci oriunde întîlnim omenia ar trebui să

întîlnim și comunitatea. Acest lucru este însă fals, căci în Socrate nu întîlnim nici un fel de comunitate, ci tot ceea ce este în el este singularizat *(individuatum)*.

De asemenea, nu se poate spune că semnificația genului sau a speciei convine naturii umane ca urmare a existenței pe care o are în individual, căci natura umană nu se întîlnește în individual în modul unității, astfel încît să fie un fel oarecare de unicitate *(ut sit unum)* care să revină tuturor, așa cum cere conceptul universalității. Nu ne rămîne așadar decît să spunem că naturii umane nu îi convine conceptul speciei decît numai potrivit existenței pe care o are în intelect. Căci în intelect însăși natura umană are o existență separată de tot ce este individual și de aceea are acolo un înțeles uniform în legătură cu toți indivizii, care sînt în afara sufletului [1], în măsura în care este un semn similar pentru toți și conduce la cunoașterea tuturor întru atît întrucît sînt oameni. Prin această împrejurare a unei asemenea relații cu toți indivizii conceptul [naturii umane] obține și păstrează înțelesul unui concept al speciei. De aceea și spune Comentatorul [Averroes] în comentariul său la cartea întîia *Despre suflet* că intelectul este cel care produce universalitatea în lucruri; același lucru îl spune și Avicenna în *Metafizica* sa. Dar, deși această natură gîndită are înțelesul unui concept general, deoarece, raportată fiind la lucruri individuale în afara sufletului, este un semn pentru ele toate, totuși, potrivit existenței pe care o are în gîndirea unuia sau altuia, ea este o specie înțeleasă numai particularizat. Și aici apare evidentă eroarea Comentatorului care, în comentariul său la cartea a treia *Despre suflet*, voia să conchidă din universalitatea formelor intelectului unitatea intelectului în toți oamenii; dar universalitatea acestei forme nu se întemeiază pe existența ei în intelect, ci pe referirea la

[1] *Extra animam* = care au o existență în ele însele, independent de relația cu subiectul cunoscător. (N. t.)

lucruri ca semn al lucrurilor, la fel cum o statuie corporală reprezentînd mulţi oameni ca imagine sau formă ar avea o existenţă singulară şi proprie ca urmare a plăsmuirii ei din materia din care este făcută, dar ar avea un sens general ca fiind reprezentanta comună a mai multora. Şi pentru că natura umană, înţeleasă în mod absolut, poate fi enunţată despre Socrate, dar în această înţelegere în mod absolut nu-i convine sensul unui concept al speciei, ci aparţine numai accidentelor care i se asociază, ca urmare a existenţei pe care o are în intelect, conceptul speciei nu poate fi enunţat despre Socrate, spunîndu-se „Socrate este specia", ceea ce ar fi însă cu necesitate adevărat dacă conceptul om ar avea înţelesul unui concept al speciei potrivit existenţei pe care specia o are în Socrate, ori dacă ar fi luată în considerare în mod absolut sau în înţelesul de om în genere. Căci orice revine omului ca om poate fi enunţat despre Socrate. Posibilitatea de a fi enunţat despre un lucru singular este o notă fundamentală a genului, cuprinsă în definiţia lui. O aserţiune se realizează prin activitatea intelectului care compune şi divide şi îşi are fundamentul în însăşi unitatea lor, afirmîndu-se unul despre celălalt. Ca urmare, predicabilitatea [faptul că un lucru poate fi spus despre altul] poate fi inclusă în înţelesul conceptului gen, care se realizează deasemenea printr-un act al intelectului. Nu mai puţin însă, acel [lucru] căruia intelectul îi atribuie predicabilitatea prin compunerea unuia cu celălalt nu este însuşi conceptul de gen, ci mai degrabă cel căruia intelectul îi atribuie sensul de gen, aşa cum este, de exemplu, cel indicat prin cuvîntul „vieţuitoare" („animal").

Astfel, relaţia dintre esenţă sau natură şi conceptul speciei este lămurită; înţelesul speciei nu aparţine momentelor ce revin potrivit luării ei în considerare în mod absolut, nici nu aparţine accidentelor ca urmare a existenţei pe care o are în afara sufletului, ca, de exemplu, albeaţa sau negreaţa, ci accidentelor ca urmare a existenţei pe care o are în in-

telect: şi în acest sens îi convine esenţei înţelesul genului sau al diferenţei.

DESPRE PUTERILE SPECIFICE ALE SUFLETULUI [1]

(Summa Theologica I, Întrebarea LXXVIII*)*

În cele ce urmează vom studia puterile specifice ale sufletului. Atenţia teologului se îndreaptă numai spre o cercetare specială privind puterile intelectivă şi apetitivă, în care rezidă virtuţile. Dar deoarece cunoaşterea acestor puteri depinde în anumită măsură de celelalte puteri [adică vegetativă, sensitivă, locomotoare], cercetarea noastră asupra puterilor specifice ale sufletului va fi împărţită în trei părţi: în primul rînd, vom studia acele lucruri care sînt un preambul la intelect, în al doilea rînd, puterile intelective, în al treilea rînd, puterile apetitive.

În ceea ce priveşte prima parte, cercetarea se referă la patru puncte: 1 — puterile sufletului în general; 2 — speciile părţii vegetative; 3 — simţurile externe; 4 — simţurile interne.

Art. I. Este necesar să se deosebească cinci feluri de puteri ale sufletului?

La articolul întîi vom proceda după cum urmează. Se pare că nu trebuie să se deosebească cinci feluri de puteri ale sufletului, şi anume: *vegetativă*, *sensitivă*, *apetitivă*, *locomotoare*, şi *intelectivă*.

---

[1] Suflet: totalitate a proceselor intelectuale, afective şi volitionale ale omului. (N. t.)

1 Puterile sufletului sînt numite părți ale sale. De obicei se consideră însă că sufletul nu are decît trei părți, și anume: sufletul vegetativ, sufletul sensitiv și sufletul rațional. De aceea nu sînt decît trei părți ale sufletului, și nu cinci.

2 Apoi, puterile sufletului sînt principiile activităților vitale. Dar despre un lucru se spune în patru feluri că este viu. Căci în *De anima* II, 3, filosoful Aristotel spune: *În multe feluri se spune despre un lucru că este viu, și se spune că este viu [lucrul], chiar dacă numai unul dintre acestea este prezent, ca, de exemplu, intelectul și simțirea, mișcarea și repaosul în raport cu locul și, în cele din urmă, mișcarea de creștere și descreștere datorată hranei.* De aceea nu sînt decît patru feluri de puteri ale sufletului, cea apetitivă fiind exclusă.

3 Apoi, nu trebuie să atribuim un fel special al sufeltului pentru ceea ce este comun tuturor puterilor. Dar apetența [1] este comună fiecărei puteri a sufletului. Astfel, vederea dorește un obiect vizibil apropriat; de aceea, citim în *Ecl.*, XI, 22: *Ochii doresc grație și frumusețe, dar mai mult decît orice, țarini verzi.* Și, din același motiv, orice altă putere își dorește obiectul apropriat. Prin urmare, nu trebuie să se facă din puterea apetitivă un fel special de putere a sufletului.

4 Apoi, principiul motor la animale este simțul, intelectul, sau apetența, după cum spune Filosoful în *De anima* III, 15. De aceea puterea motoare nu trebuie să fie adăugată celor de mai sus ca un fel special al sufletului.

Din contra, Filosoful spune în *De anima* III, 5: *Puterile sînt: vegetativă, sensitivă, apetitivă, locomotoare, și intelectivă.*

Răspund: Sînt cinci feluri de puteri ale sufletului, așa cum au fost enumerate mai sus; trei dintre ele sînt numite suflete, iar patru, moduri de a trăi.

Motivul acestei diversități este că diversele suflete se deosebesc după cum acțiunea sufletului depășește acțiunea

[1] Apetență: tendința naturală a viețuitoarelor de a-și satisface înclinațiile. (N. t.)

naturii corporale. Căci întreaga natură corporală se află sub stăpînirea sufletului, raportul lor fiind asemenea celui dintre materie și instrument. De aceea, există o acțiune a sufletului care depășește atît de mult natura corporală, încît nici nu este îndeplinită de vreun organ corporal. Așa este acțiunea *sufletului rațional*. Mai sus, există o altă acțiune a sufletului, care este îndeplinită într-adevăr de un organ corporal, dar nu printr-o oarecare calitate corporală. Așa este acțiunea *sufletului sensitiv;* căci deși caldul și recele, umedul și uscatul și alte asemenea calități corporale sînt cerute pentru acțiunea simțurilor, ele nu sînt însă cerute într-un asemenea mod încît acțiunea simțurilor să aibă loc în virtutea unor calități de acest fel, ci [sînt cerute] numai pentru ceea ce pretinde aptitudinea organului. Cea mai de jos acțiune a sufletului este cea îndeplinită de un organ corporal în virtutea unei calități corporale. Totuși ea depășește acțiunea naturii corporale, pentru că mișcările corpurilor sînt datorate unui principiu exterior, în timp ce aceste acțiuni [ale sufletului] aparțin unui principiu intrinsec; fiindcă orice lucru însuflețit se mișcă singur într-un oarecare fel. Așa este acțiunea *sufletului vegetativ;* căci digestia și cele ce urmează se efectuează instrumental sub acțiunea căldurii, așa cum se spune în *De anima* II, 9.

Felurile puterilor sufletului se deosebesc potrivit obiectelor lor. Căci, cu cît mai înaltă este o putere, cu atît mai universal îi este obiectul, așa cum am spus mai sus (Întrebarea LXXVII, art. 3, la 4). Dar obiectul acțiunii sufletului poate fi luat în considerare din trei puncte de vedere. Căci în suflet există o putere al cărui obiect este numai corpul unit cu sufletul. Puterile de acest fel ale sufletului sînt numite *vegetative*, deoarece puterea vegetativă acționează asupra corpului cu care sufletul este unit. Există un alt fel al puterilor sufletului, fel care privește un obiect mai universal și anume orice corp sensibil, nu numai corpul unit cu sufletul. Și mai există un alt fel al puterilor sufletului, fel care se referă la un

obiect și mai universal, și anume nu numai corpul sensibil, ci orice existență universală. De unde rezultă că ultimile două feluri de puteri ale sufletului acționează nu numai asupra a ceea ce este unit cu ele, ci și asupra unui lucru extrinsec, Și, dat fiind că orice [lucru care] acționează trebuie să fie legat într-un oarecare fel de obiectul asupra căruia își exercită acțiunea, rezultă cu necesitate că acest lucru extrinsec, care este obiectul acțiunii sufletului, trebuie să fie raportat la suflet în două feluri. În primul rînd, în măsura în care acest lucru extrinsec are o aptitudine naturală de a fi unit cu sufletul și de a fi, prin asemănarea sa, în suflet. Sub acest aspect există două feluri de puteri, și anume [puterea] *sensitivă*, referitoare la obiectul mai puțin comun care este corpul sensibil; și [puterea] *intelectivă*, referitoare la obiectul cel mai comun, care este existența universală. În al doilea rînd, avînd în vedere că însuși sufletul are o înclinație și o tendință spre ceva extrinsec. Sub acest aspect sînt, din nou, două feluri de puteri ale sufletului; una — cea *apetitivă* — prin care sufletul este confruntat cu un lucru extrinsec, considerat drept scop, aflat mai întîi în intenție; cealaltă — puterea *locomotoare* — prin care sufletul este confruntat cu un lucru exterior, considerat drept capăt al unei acțiuni și al unei mișcări; căci orice animal se mișcă în scopul realizării unor dorințe și intenții.

Modurile de existență se deosebesc după gradul viețuitoarelor. Sînt unele viețuitoare [1] în care există numai puterea vegetativă, cum sînt plantele. Există altele în care împreună cu puterea vegetativă există și cea sensitivă, dar nu și puterea locomotoare; așa sînt animalele nemișcătoare, ca de exemplu crustaceele. Există altele [viețuitoare] care, în afară de cele de mai sus, au și puteri locomotoare, cum sînt animalele perfecte, care au nevoie de mai multe lucruri

[1] Exemplele sînt alese la nivelul cunoștințelor epocii, dar ele nu afectează structura argumentării. (N. t.)

pentru viața lor și de aceea sînt înzestrate cu mișcare pentru a-și putea căuta la distanță cele necesare vieții. Și sînt unele viețuitoare care, pe lîngă [toate] acestea, au și puterea intelectivă, — și anume oamenii. Puterea apetitivă nu constituie însă un grad al viețuitoarelor, pentru că oriunde există un simț, există și apetență, după cum se spune în *De anima* II, 5.

Astfel primele două obiecții sînt rezolvate.

La a treia (obiecție): *Apetitul natural* este înclinația pe care orice lucru o are, prin propria sa natură, pentru ceva. Acesta este motivul pentru care orice putere dorește, conform apetitului ei natural, ceva potrivit cu ea însăși. Dar *apetitul animal* rezultă din forma aprehendată [1]. Acest apetit necesită o putere specială a sufletului, simpla aprehensiune nefiind suficientă. Căci un lucru este dorit așa cum este el prin propria sa natură. Dar în puterea aprehensivă el nu există potrivit propriei sale naturi, ci potrivit similitudinii sale. De aci rezultă cu claritate că văzul dorește în mod natural un obiect vizibil numai în scopul acțiunii sale, adică în scopul vederii. Dar animalul dorește, prin puterea apetitivă, lucrul văzut, nu numai în scopul vederii, ci și în alte scopuri. Dacă sufletul nu ar avea nevoie de lucrurile percepute prin simțuri, decît numai pentru activitatea simțurilor, adică numai ca să le simtă, nu ar fi nevoie să se introducă puterea apetitivă ca un fel special printre puterile sufletului, deoarece apetitul natural al puterilor ar fi suficient.

La a patra (obiecție): Deși simțurile și apetitul sînt principiile mișcării animalelor perfecte, totuși simțul și apetitul, ca atare, nu sînt suficiente pentru a produce mișcarea, decît dacă li se adaugă o altă putere. Căci atît simțul cît și apetitul există la animalele nemișcătoare și totuși ele nu au putere de mișcare. Căci această putere de mișcare nu există numai

[1] Aprehensiune: sesizarea intelectuală a unui obiect. (N. t.)

în apetit și în simț pentru a comanda mișcarea, ci în înseși părțile corpului, pentru a le face să dea ascultare apetitului sufletului care le pune în mișcare. Dovada acestui lucru este faptul că dacă membrele sînt lipsite de aptitudinea lor naturală, ele nu se mișcă dînd ascultare apetitului.

Art. II Sînt descrise părțile sufletului în mod corespunzător, ca fiind partea nutritivă, augmentativă, și generativă?

La articolul al doilea vom proceda după cum urmează. Se pare că părțile sufletului vegetativ nu sînt descrise în mod corespunzător ca fiind părțile *nutritivă*, *augmentativă*, și *generativă*.

1 Părțile sufletului sînt numite forțe naturale. Dar părțile sufletului sînt deasupra forțelor naturale. De aceea, nu trebuie să clasăm aceste forțe ca puteri ale sufletului.

2 Apoi, nu trebuie să considerăm ceva comun atît lucrurilor vii, cît și celor nevii drept o oarecare putere a sufletului. Dar generarea este comună tuturor lucrurilor care pot fi generate și pot decădea, fie vii, fie nevii. De aceea, forța generativă nu trebuie clasată ca putere a sufletului.

3 Apoi, sufletul este mai puternic decît natura corporală. Dar natura corporală dă prin aceeași forță atît specia, cît și cantitatea cuvenită. Cu atît mai mult o face, deci, sufletul. Așadar, puterea augmentativă a sufletului nu este deosebită de puterea generativă.

4 Apoi, orice lucru este menținut în existență prin aceeași cauză prin care are existența. Dar puterea generativă este cea prin care un lucru viu își obține existența. Prin urmare, lucrul viu este menținut [în viață] prin aceeași forță. Or, forța îndreptată spre menținerea lucrurlui viu este cea nutritivă, după cum se spune în *De anima* II, 9: *o forță capabilă să mențină orice* [lucru] *care o primește*. Prin urmare nu trebuie să deosebim puterea nutritivă de cea generativă.

Din contra, Filosoful spune, în *De anima* II, 7, că acțiunile sufletului sînt: *generarea*, *folosirea hranei*, precum și *creșterea*.

Răspund: Partea vegetativă are trei puteri. Căci după cum s-a spus (Art. 1), partea vegetativă are ca obiect corpul însuși, care trăiește prin suflet. De aceea, pentru fiecare corp este necesară o triplă acțiune a sufletului. Una este cea prin care corpul capătă existență și spre acest scop este orientată puterea *generativă*. Alta este cea prin care corpul viu își primește cantitatea cuvenită; spre acest scop este orientată puterea *augmentativă;* iar alta este cea prin care corpul unui lucru viu își păstrează existența și cantitatea cuvenite, spre acest scop este îndreptată puterea *nutritivă*. Trebuie, oricum, să notăm o diferență între aceste puteri. Cea nutritivă și cea augmentativă își au efectul acolo unde există: deoarece corpul însuși unit cu sufletul crește și este menținut de puterile augmentativă și nutritivă, care există în unul și același suflet. Dar puterea generativă nu își are efectul în același corp, ci în altul; pentru că nimic [nici un lucru] nu se poate genera pe sine. De aceea, puterea generativă se apropie, într-un fel, de rangul sufletului sensitiv, a cărui acțiune se extinde la lucrurile exterioare, deși într-un mod mai excelent și mai universal. Căci, *ceea ce se află pe treapta cea mai de sus într-o natură inferioară atinge ceea ce se află pe treapta cea mai de jos în natura superioară*, după cum ne lămurește Dionisie *(De div. nom.* VII, 4*)*. De aceea, dintre aceste trei puteri, cea generativă posedă cea mai mare finalitate, noblețe și perfecțiune, după cum se spune în *De anima* II, 9: *revine* [stă în puterea] *unui lucru perfect să facă altul asemenea lui însuși*. Puterea generativă este servită de puterile augmentativă și nutritivă; iar puterea augmentativă este ajutată de cea nutritivă.

La întîia (obiecție): Asemenea forțe sînt numite naturale, atît pentru că produc un efect similar cu cel al naturii, care și ea dă existență, cantitate și conservare, deși forțele de mai

sus îndeplinesc aceste lucruri într-un mod mai perfect; cît şi pentru că aceste forţe îşi îndeplinesc acţiunile pe cale instrumentală, prin calităţi active şi pasive, care sînt principiile acţiunilor naturale.

La a doua (obiecţie): Generarea lucrurilor neînsufleţite este pe de-a întregul dintr-o sursă extrinsecă, în timp ce generarea lucrurilor vii se produce prin ceva aflat în însuşi lucrul viu, şi anume sămînţa, în care se află principiul formativ al corpului. De aceea în lucrul viu trebuie să se afle o putere care să prepare sămînţa: şi aceasta este puterea generativă.

La a treia (obiecţie): Deoarece generarea lucrurilor vii se face din sămînţă, este necesar ca la început să fie generat un animal de mici dimensiuni; şi pentru acest motiv este necesar ca în suflet să fie o putere prin care [lucrul viu] să fie adus la dimensiunea cuvenită. Dar corpul neînsufleţit este generat dintr-o materie determinată de un agent exterior; de aceea primeşte dintr-o dată atît natura, cît şi cantitatea sa, potrivit condiţiei materiei.

La a patra (obiecţie): Aşa cum am spus mai sus (Art. I), acţiunea principiului vegetativ este îndeplinită prin intermediul căldurii, a cărei proprietate este să consume umiditate. De aceea, pentru a reface umiditatea astfel pierdută, este necesară puterea nutritivă, prin care alimentele sînt transformate în substanţa corpului. Ea este necesară şi pentru acţiunea puterilor augmentativă şi generativă.

Art. III Sînt cele cinci simţuri externe deosebite în mod corespunzător?

La articolul al treilea vom proceda după cum urmează. Pare greşit să se deosebească cinci simţuri externe.

1 Simţurile pot cunoaşte accidentele. Dar există o mulţime de feluri de accidente şi deoarece puterile se deosebesc prin obiectele lor, se pare că simţurile se multiplică potrivit numărului felurilor de accidente.

2 Apoi, mărimea și configurația, precum și alte lucruri care sînt numite *obiecte sensibile comune (sensibilia communia)* nu sînt *obiecte sensibile prin accident (sensibilia per accidens)*, ci sînt deosebite de acestea în *De anima* II, 13. Dar diversitatea obiectelor ca atare, diversifică puterile. Și pentru că, din acest motiv, dimensiunea și configurația diferă mai mult de culoare decît sunetul, pare că puterea sensitivă care poate sesiza dimensiunea sau configurația este mai necesară decît cea care sesizează culoarea și sunetul.

3 Apoi, un simț se referă la o contrarietate, așa cum vederea se referă la alb și negru. Dar pipăitul se referă la mai multe contrarietăți, cum sînt caldul și recele, umedul și uscatul și altele de același fel. De aceea, nu există un singur simț, ci mai multe. În consecință există mai mult decît cinci simțuri.

4 Apoi, specia nu este despărțită de gen. Dar gustul este un pipăit. De aceea nu trebuie clasat ca deosebit de pipăit.

Din contra, Filosoful spune în *De anima* II, 1: *nu există alt simț în afara celor cinci.*

Răspund: Motivul deosebirii și numărul simțurilor a fost atribuit de unii organelor în care unul sau altul dintre elemente este preponderent, ca aerul, apa sau altceva de acest fel; alții l-au atribuit mediului, care este fie în conjuncție, fie extrinsec, și este fie apă, fie aer sau altceva de acest fel; iar alții l-au atribuit naturii variate a calităților sensibile, după cum asemenea calități aparțin unui corp simplu ori rezultă din complexitate. Dar nici una dintre aceste explicații nu este satisfăcătoare. Căci nu puterile sînt pentru organe, ci organele pentru puteri; de aceea nu există diverse puteri pentru că există diverse organe, ci din contra natura a instituit diversitatea organelor, ca să poată fi adaptate la diversitatea puterilor. Și, în același fel, natura a atribuit diverse medii pentru diverse simțuri, potrivit cu ceea ce este convenabil pentru acțiunea puterilor. Dar cunoașterea naturii calităților sensibile nu revine simțurilor, ci intelectului.

Așadar numărul și diferențierea simțurilor externe trebuie atribuită [acelui] lucru care aparține [în mod] propriu și direct simțurilor. Dar simțul este o putere pasivă care este transformată în mod natural de obiectele sensibile exterioare. Astfel fiind, cauza exterioară a unei asemenea schimbări este ceea ce este perceput direct de simțuri și puterile sensitive se deosebesc potrivit diversității acestei cauze exterioare.

Schimbarea este de două feluri: una naturală, alta spirituală. Schimbarea naturală are loc potrivit formei schimbătorului primit, conform existenței naturale a acestuia, de către cel ce se schimbă: așa cum căldura este primită în lucrul încălzit. Dar schimbarea spirituală are loc potrivit formei schimbătorului primit, conform existenței spirituale a acestuia, de către cel ce se schimbă: așa cum forma culorii este primită în pupilă, care nu devine însă colorată din acest motiv. Dar, pentru acțiunea simțurilor este necesară o schimbare spirituală, prin care intenția formei sensibile este realizată în organul sensitiv; dacă nu ar fi așa și dacă schimbarea naturală singură ar fi suficientă pentru acțiunea simțului, toate corpurile naturale ar simți cînd ar fi supuse unei schimbări. Dar, la unele simțuri întîlnim numai o schimbare spirituală, așa cum este în cazul *văzului*. La altele, întîlnim nu numai o schimbare spirituală, ci și una naturală: fie numai referitoare la obiect, fie referitoare și la organ. În ceea ce privește obiectul întîlnim schimbare naturală: în legătură cu locul, la sunet, care este obiectul *auzului*, căci sunetul este cauzat de percuție și de agitația aerului; în ceea ce privește alterarea, la miros, care este obiectul [simțului] mirosului, căci pentru a emite un miros, corpul trebuie să fie afectat, într-o oarecare măsură de căldură. În ceea ce privește organul, schimbarea naturală are loc la *pipăit* și la *gust*: căci mîna care atinge ceva cald devine caldă, iar limba este umezită de umiditatea îmbucăturii. Dar organele mirosului și auzului nu sînt afectatea în activitatea lor de nici o schimbare naturală, cel mult în mod accidental.

Văzul, care este lipsit de schimbare naturală atît în organul, cît și în obiectul său, este cel mai spiritual, mai perfect și mai universal dintre toate simțurile; după el vine auzul și apoi mirosul, care necesită o schimbare naturală a obiectului. Însă mișcarea locală este mai perfectă și în mod natural anterioară mișcării de alterare, după cum se dovedește în *Phys.* VIII, 14. Pipăitul și gustul sînt cele mai materiale simțuri: o deosebire despre care vom vorbi mai tîrziu. Ca urmare, pentru a evita orice schimbare naturală în organul lor, celelalte trei simțuri nu se exercită printr-un mediu unit cu ele, așa cum se întîmplă în ceea ce privește aceste două [din urmă] simțuri.

La întîia (obiecție): Nu fiecare accident are în el însuși puterea de a face o schimbare, ci numai calitățile speciei a treia, care sînt principiile alterării. Și, de aceea, numai asemenea calități sînt obiecte ale simțurilor, căci, așa cum se spune în *Phys.* VII, 4: *simțurile sînt schimbate prin aceleași lucruri prin care sînt schimbate și corpurile neînsuflețite.*

La a doua (obiecție): Mărimea, configurația și altele asemănătoare, care sînt numite *obiecte sensibile comune*, sînt calea de mijloc între *obiectele sensibile prin accident* și *obiectele sensibile propriu-zise*, care sînt obiectele simțurilor. Căci în primul rînd și prin natura lor însăși, obiectele sensibile propriu-zise sînt cele care afectează simțurile, deoarece sînt calități care produc modificarea. Dar toate obiectele sensibile comune pot fi reduse la cantitate. În ceea ce privește dimensiunea și numărul este clar că ele sînt specii ale cantității: configurația este o calitate apropiată de cantitate, deoarece noțiunea de configurație constă în fixarea limitelor cantității. Mișcarea și repaosul sînt resimțite, după cum subiectul este afectat pe o cale sau pe mai multe căi în mărimea sau în distanța locală, sau în unele calități sensibile, ca în mișcarea de modificare. Și astfel, a simți mișcarea și repaosul înseamnă, într-un oarecare fel, să simți unul și mai multe lucruri. Dar cantitatea este subiectul cel mai

apropiat al calităților care cauzează modificarea, așa cum suprafața este subiectul culorii. De aceea, obiectele sensibile comune nu mișcă simțurile în primul rînd și prin propria lor natură, ci datorită calității sensibile: ca suprafața din cauza culorii. Dar ele nu sînt obiecte sensibile prin accident, deoarece produc o anumită diversitate în schimbarea simțurilor. Căci simțul este afectat în mod diferit de o suprafață mare și de una mică, chiar despre albeață se spune că este mare sau mică, și de aceea este împărțită potrivit propriului ei subiect.

La a treia (obiecție): Așa cum spune Filosoful în *De anima* II, 22, 23, simțul pipăitului este unul prin gen, dar este divizat în mai multe simțuri potrivit speciei și pentru acest motiv se extinde la diverse contrarietăți. Oricum, aceste simțuri nu sînt separate unul de altul în organul lor, ci sînt răspîndite în întregul corp, astfel încît deosebirea lor [dintre aceste simțuri] nu este evidentă. Gustul, care percepe dulcele și amarul, însoțește pipăitul pe limbă, dar nu și în întreg corpul: de aceea poate fi deosebit cu ușurință de simțul pipăitului. Deci putem spune că toate aceste contrarietăți concordă într-un oarecare gen proxim și toate într-un gen comun, care este obiectul simțului pipăitului potrivit unei rațiuni comune. Oricum, un asemenea gen comun este lipsit de nume, la fel cum însuși genul proxim al caldului și frigului este nenumit.

La a patra (obiecție): După cum spune Filosoful, în *De anima* II, 19, 22, simțul gustului este un fel de pipăit care există numai pe limbă. El nu se deosebește de pipăit în general ci numai de speciile de pipăit distribuite în corp. Dacă pipăitul este un singur simț, din cauza aceleiași rațiuni comune a obiectului, trebuie să spunem că gustul se deosebește de pipăit din cauza rațiunii diferite a modificării. Căci pipăitul implică nu numai o modificare spirituală, ci și una naturală în organul ei, potrivit calității care este obiectul ei propriu. Dar organul gustului nu este schimbat

în mod necesar printr-o modificare naturală potrivit calității care este propriul său obiect, astfel încît limba însăși nu devine dulce sau amară, ci datorită calității care este un preambul și pe care este bazat gustul, această calitate fiind umiditatea, obiectul pipăitului.

Art. IV Sînt simțurile interne deosebite în mod corespunzător?

La articolul al patrulea vom proceda după cum urmează. Se pare că simțurile interne nu sînt deosebite în mod corespunzător.

1 Ceea ce este comun nu este despărțit de ceea ce este propriu. De aceea, simțul comun nu trebuie să fie enumerat printre puterile sensitive interne, pe lîngă simțurile externe proprii.

2 Apoi, nu este necesar să se stabilească o putere internă de aprehendare cînd simțul propriu și extern este suficient. Or, simțurile proprii și externe sînt suficiente spre a putea judeca lucrurile sensibile, căci fiecare simț judecă propriul său obiect. De asemenea, ele par a fi îndestulătoare pentru perceperea propriilor lor acțiuni, căci dat fiind că acțiunea simțurilor se exercită într-un oarecare fel între putere și obiectul ei, pare că văzul trebuie să fie mult mai capabil să perceapă propria sa vedere, ca fiind mai apropiată de el decît culoarea, și în același fel și cu celelalte simțuri. De aceea, nu este necesar să se stabilească o putere internă numită simț comun.

3 Apoi, după Filosof *(De memor. et reminisc.* 2*)*, imaginația și memoria sînt pasiuni ale primului sensitiv. Dar pasiunea nu se desparte de subiectul ei. De aceea, memoria și imaginația nu trebuie să fie stabilite ca puteri deosebite de simțuri.

4 Apoi, intelectul depinde de simțuri mai puțin decît orice putere a părții sensitive. Dar intelectul nu cunoaște nimic decît ceea ce primește, de la simțuri, de aceea citim

în *Poster.* I, 30 că, *celor ce le lipsește un simț, le lipsește unul din felurile cunoașterii.* Din acest motiv, este mult mai puțin necesar să atribuim părții sensitive o putere, numită de unii estimativă, pentru perceperea intențiilor pe care simțurile nu le percep.

5 Apoi, acțiunea puterii cogitative, care constă în comparare, adunare și împărțire, și acțiunea reminiscenței, care constă în utilizarea unui fel de silogism în scopul cercetării, nu sînt mai puțin îndepărtate de acțiunea puterilor estimativă și memorativă, decît este acțiunea puterii estimative față de acțiunea imaginației. De aceea nu trebuie să adăugăm puterile cogitativă și reminiscitivă puterilor estimativă și memorativă și nici nu trebuie să deosebim puterile estimativă și memorativă de imaginație.

6 În afară de aceasta Augustin, în *Super Gen. ad litt.* XII, 6, 7, 24, descrie trei feluri de vederi, și anume: corporală, care este o acțiune a simțului; spirituală, care este o acțiune a imaginației sau fantaziei; și intelectuală, care este o acțiune a intelectului. De aceea nu există o putere interioară între simț și intelect, în afara imaginației.

Din contra, Avicenna, în *De anima* IV, 1, stabilește cinci feluri de puteri interioare sensitive, și anume: *simțul comun*, *fantazia*, *imaginația* și puterile *estimativă* și *memorativă*.

Răspund: Cum natura nu duce lipsa lucrurilor necesare, trebuie să existe tot atîtea acțiuni ale sufletului sensitiv, cîte sînt suficiente pentru viața unui animal perfect. Dacă vreuna dintre aceste acțiuni nu poate fi redusă la același principiu, ea trebuie să fie atribuită unor puteri diverse, deoarece o putere a sufletului nu este nimic altceva decît principiul proxim al acțiunii sufletului. Trebuie să observăm acum că, pentru viața unui animal perfect, animalul trebuie să aprehendeze intelectual un lucru nu numai în momentul prezenței sensibile a acestuia, ci și cînd lucrul este absent; altfel, de vreme ce mișcarea și acțiunea animalului preced aprehensiunea, acesta nu s-ar mișca pentru a căuta ceva

absent. Dar se observă tocmai contrariul, mai ales la animalele perfecte, care se mişcă prin înaintare, căci se mişcă spre ceva aprehendat şi absent. De aceea, un animal nu trebuie să primească prin sufletul sensitiv numai speciile lucrurilor sensibile, cînd este afectat actual de acestea, ci trebuie, de asemenea, să le reţină şi să le păstreze. Dar la lucrurile corporale primirea şi reţinerea sînt bazate pe diverse principii: lucrurile umede se primesc bine, dar se reţin cu greutate, în timp ce contrarul este adevărat pentru lucrurile uscate. De aceea, întrucît puterea sensitivă este acţiunea unui organ corporal, urmează că puterea care primeşte speciile [lucrurilor] sensibile trebuie să fie diferită de puterea care le păstrează. Pe lîngă acestea, trebuie să observăm că dacă animalul ar fi mişcat numai de lucrurile plăcute sau neplăcute, aşa cum afectează simţul, nu ar fi necesar să se presupună că animalul are o putere în afara aprehendării acelor forme pe care le percep simţurile şi în legătură cu care animalul resimte plăcere sau repulsie. Dar animalul are nevoie să caute sau să evite anumite lucruri nu numai pentru că sînt plăcute sau neplăcute simţurilor, ci şi pentru alte avantaje şi utilităţi sau dezavantaje, la fel cum oaia o ia la fugă cînd vede un lup, nu din cauza culorii sau configuraţiei acestuia, ci ca un duşman natural, şi la fel cum o pasăre adună paie nu pentru că sînt plăcute simţurilor, ci pentru că sînt folositoare la clădirea cuibului. Din această cauză, animalul trebuie să perceapă în felul acesta intenţii pe care simţul extern nu le percepe. Iar pentru aceasta este necesar un oarecare principiu distinct, aceasta pentru că percepţia formelor sensibile are loc printr-o modificare cauzată de obiectul sensibil, ceea ce nu este cazul cu perceperea acestor intenţii.

Astfel, din acest motiv, pentru recepţia formelor obiectelor sensibile sînt destinate *simţul propriu* şi *simţul comun*, despre a căror deosebire vom vorbi ulterior (la 1, la 11). Dar, pentru reţinerea şi păstrarea acestor forme, sînt stabilite fantezia sau imaginaţia, care sînt acelaşi lucru, căci

fantezia sau imaginația sînt ca un fel de tezaur de forme primite prin simțuri. Pentru aprehendarea intențiilor care nu sînt primite prin simțuri este destinată puterea *estimativă*, iar pentru păstrarea lor este destinată puterea *memorativă*, care este tezaurul unor asemenea intenții. Dovadă despre aceasta este faptul că principiul memoriei animalelor se află într-o oarecare asemenea intenție, de exemplu că ceva este nociv sau avantajos. Și adevărata rațiune a trecutului pe care memoria o respectă trebuie să fie enumerată printre aceste intenții.

Trebuie să observăm acum că, în ceea ce privește formele sensibile, nu există o diferență între om și celelalte animale, căci atît omul, cît și ele sînt modificate în același fel de lucrurile sensibile exterioare. Dar există o diferență în ceea ce privește intențiile menționate. Căci celelalte animale percep aceste intenții numai printr-un fel de instinct natural, dar omul [le percepe] cu ajutorul comparației ideilor. De aceea, puterea care la celelalte animale este numită estimativă naturală, este numită la om *cogitativă* și descoperă aceste intenții printr-un fel de comparații. De aceea este numită *rațiune particulară*, căreia medicii îi atribuie un anumit organ particular și anume partea de mijloc a capului. Ea compară intențiile individuale, la fel cum rațiunea intelectuală compară intențiile universale. În ceea ce privește puterea memorativă, omul nu are numai memorie, așa cum o au și celelalte animale cînd își amintesc brusc trecutul, ci și reminiscență cum am spune silogistică, care urmărește amintirea trecutului potrivit intențiilor individuale. Totuși, Avicenna așază între puterea estimativă și cea imaginativă o a cincea putere, care combină și divide formele imaginate, ca atunci cînd din forma imaginată a aurului și din forma imaginată a muntelui alcătuim forma imaginată a unui munte de aur, pe care nu l-am văzut niciodată. Dar această operație nu se întîlnește la alte animale decît la om, acestora [animalelor] fiindu-le suficientă în acest scop pu-

terea imaginativă. Și Averroes atribuie această acțiune omului în cartea sa *De sensu et sensibilibus*, 7.

Astfel nu este necesar să se atribuie părții sensitive mai mult de patru puteri interne, și anume: simțul comun, imaginația, puterea estimativă și puterea memorativă.

La întîia (obiecție): Simțul interior nu este numit *comun* prin predicație, ca și cînd ar fi un gen, ci ca rădăcină comună și principiu al simțurilor externe.

La a doua (obiecție): Simțul propriu judecă obiectul sensibil propriu-zis, deosebindu-l de alte lucruri care cad sub același simț, ca atunci cînd, de exemplu, deosebim albul de negru sau de verde. Dar nici văzul, nici gustul nu pot deosebi albul de dulce: căci cel ce deosebește două lucruri, trebuie să le cunoască pe amîndouă. De aceea, judecata deosebitoare trebuie să fie atribuită simțului comun, la care trebuie să fie raportate, ca la un termen comun, toate aprehendările simțurilor și prin care sînt percepute toate intențiile simțurilor, ca atunci cînd cineva vede că vede. Într-adevăr, acest lucru nu poate fi realizat de simțul propriu, care nu cunoaște altceva decît forma sensibilă prin care este modificat, modificare în care se realizează acțiunea văzului și din care [modificare] urmează o alta în simțul comun care percepe actul vederii.

La a treia (obiecție): Așa cum o putere decurge din suflet prin intermediul alteia, după cum s-a spus mai sus (Întrebarea LXXVII, art. 7), tot așa sufletul este supus altei puteri prin mijlocirea alteia. Și potrivit acestui mod imaginația și memoria sînt numite pasiuni ale primului sensitiv.

La a patra (obiecție): Cu toate că acțiunea intelectului își are originea în simțuri, totuși în lucrul aprehendat prin simțuri intelectul cunoaște multe [lucruri] pe care simțurile nu le pot percepe. Și la fel se întîmplă și în cazul puterii estimative, deși într-un mod mai puțin perfect.

La a cincea (obiecție): Puterea cogitativă și puterea memorativă la om nu-și datoresc excelența unui lucru propriu

părții sensitive, ci unei anumite afinități și proximități de rațiunea universală care, pentru a spune astfel, se revarsă în ele. De aceea, ele nu sînt puteri distincte, ci aceleași, doar mai perfecte decît la celelalte animale.

La a șasea (obiecție): Augustin numește vedere spirituală pe cea efectuată de imaginile corpurilor în absența corpurilor. De aici rezultă că această proprietate este comună tuturor aprehensiunilor interioare.

DESPRE PUTERILE INTELECTIVE

(Summa Theologica I, Întrebarea LXXIX*)*

Urmează acum problema puterilor intelective. Ea se împarte în treisprezece articole:

1 Este intelectul o putere a sufletului sau esența acestuia?

2 Dacă este o putere, este o putere pasivă?

3 Dacă este o putere pasivă, se poate admite un intelect activ *(intelectus agens)?*

4 Este intelectul ceva care aparține sufletului?

5 Este intelectul activ unul și același în toți oamenii?

6 Este memoria în intelect?

7 Este ea o altă putere decît intelectul?

8 Este rațiunea o putere diferită de intelect?

9 Sînt rațiunea superioară și rațiunea inferioară puteri diferite?

10 Este inteligența o putere diferită de intelect?

11 Sînt intelectul speculativ și intelectul practic puteri diferite?

12 Este sindereza[1] o putere care aparține părții intelective?

[1] Sindereză: aici, habitudinea naturală a principiilor practice, așa cum intelectul este habitudinea principiilor speculative. (N. t.)

13 Este conştiinţa o oarecare putere a părţii intelective?

Art. I Este intelectul o oarecare putere a sufletului sau însăşi esenţa acestuia?

La articolul întîi vom proceda după cum urmează. Se pare că intelectul nu este o oarecare putere a sufletului, ci însăşi esenţa acestuia.

1 Într-adevăr intelectul pare să fie acelaşi lucru ca spiritul *(mens)*. Dar spiritul nu este o putere a sufletului, ci însăşi esenţa lui: căci Augustin spune, în *De Trinit.* IX, 2: *Sufletul şi spiritul nu indică un raport, ci desemnează esenţa însăşi.* Prin urmare, intelectul este însăşi esenţa sufletului.

2 Apoi, diversele puteri ale sufletului nu sînt reunite într-o anumită putere, ci numai în însăşi esenţa sufletului. Dar apetitul şi intelectul sînt genuri diferite ale puterilor sufletului, după cum se spune în *De anima* II, 5; se reunesc însă în spirit: căci Augustin pune, în *De Trinit.* X, 11, inteligenţa şi voinţa în spirit. Prin urmare, spiritul şi intelectul sînt însăşi esenţa sufletului şi nu o oarecare putere a lui.

3 Apoi, Grigorie spune, în *Homil. Ascensionis* (în *Evang.*, XXIX): *omul înţelege ca îngerii.* Dar îngerii sînt numiţi spirite şi intelecte. Prin urmare, spiritul şi intelectul omului nu sînt o oarecare putere a sufletului, ci sufletul însuşi.

4 Apoi, o substanţă oarecare este intelectivă, pentru că este imaterială. Dar sufletul este imaterial prin esenţa sa. Prin urmare, şi sufletul trebuie să fie intelectiv prin esenţa sa.

Din contra, Filosoful spune, în *De anima* II, 5, că intelectul este o putere a sufletului.

Răspund: Trebuie să spunem, potrivit celor arătate pînă acum, că intelectul este o oarecare putere a sufletului, şi nu însăşi esenţa acestuia. Aşadar, principiul nemijlocit al operaţiei este însăşi esenţa lucrului care operează, cînd însăşi operaţia este existenţa acestuia. Căci ceea ce este potenţa faţă de operaţie, adică faţă de ceea ce o face să fie în act, este şi esenţa faţă de existenţă. Numai în Dumnezeu, inte-

lectul este identic cu esența sa. Dar în toate creaturile înzestrate cu intelect, intelectul este o oarecare putere de înțelegere.

La întîia (obiecție): Trebuie să spunem că *simțul* este considerat uneori drept potență, alteori drept însuși sufletul sensitiv. El denumește sufletul sensitiv cînd indică numele principalei potențe a acestuia, care este simțul. Și, în același fel, el denumește sufletul intelectiv, cînd indică facultatea mai importantă a acestuia, *intelectul;* așa după cum se spune în *De anima* I, că *intelectul este o oarecare substanță.* Iar Augustin spune în același fel că spiritul este o *esență.*

La a doua (obiecție): Trebuie să spunem că apetitul și intelectul sînt genuri diferite ale puterilor sufletului, potrivit diverselor feluri în care își ating obiectul. Dar apetitul ține în parte de intelect și în parte de simțuri, după cum acționează prin organele corporale sau fără aceste organe: căci apetitul urmează după aprehensiune [percepție]. De aceea, Augustin așază voința în spirit, iar Filosoful în rațiune *(De anima,* II, 15*).*

La a treia (obiecție): Trebuie să spunem că la îngeri nu există altă putere decît intelectul și voința, care este o consecință a intelectului. Și, de aceea, îngerul este numit *spirit* sau *intelect,* deoarece întreaga sa putere constă în aceasta. Dimpotrivă, sufletul are multe alte puteri, cum sînt cele sensitive și cele nutritive. Și de aceea nu este similar.

La a patra (obiecție): Trebuie să spunem că însăși imaterialitatea substanței inteligente create nu este intelectul acesteia; ci puterea de înțelegere îi vine din imaterialitate. De aceea intelectul nu poate fi substanța sufletului, ci o virtute [*virtus* — putere] sau o potență a sa.

Art. II Este intelectul o putere pasivă?

La articolul al doilea vom proceda după cum urmează. Se pare că intelectul nu este o putere pasivă.

1 Intelectul este pasiv potrivit materiei, dar este activ potrivit formei. Dar puterea intelectivă este o consecinţă a imaterialităţii substanţei inteligente. Prin urmare, intelectul pare să nu fie o putere pasivă.

2 Apoi, puterea intelectivă este incoruptibilă, aşa cum s-a spus mai sus (Întreb. 75, art. 6). *Dar intelectul, dacă este pasiv, este coruptibil*, după cum se spune în *De anima*, III, 10. Prin urmare, puterea intelectivă nu este pasivă.

3 Apoi, activul este mai nobil decît pasivul, după cum spune Augustin *(Sup. Gen. ad. latt., XII, 16)* şi Aristotel *(De anima*, III, 10*)*. Dar toate părţile puterii vegetative sînt active, cu toate că sînt cele mai mici puteri ale sufletului. Deci cu atît mai mult, sînt active toate puterile intelective, care sînt cele mai înalte.

Din contra, Filosoful spune, în *De anima*, III, 9, că *a înţelege este ceva pasiv.*

Răspund: Trebuie să spunem că pasivul se înţelege în trei feluri. În primul fel, în modul cel mai propriu; astfel, de exemplu, ca atunci cînd ceva [un lucru] este scos din ceea ce îi convine potrivit naturii sale sau propriei sale înclinaţii: aşa cum apa primeşte căldura contrară răcelii sale naturale şi aşa cum omul suferă boala sau tristeţea. În al doilea fel, într-un mod mai puţin propriu, se spune pasiv cînd ceva [un lucru] pierde ceva ce îi convine sau chiar ceva nu-i convine; şi în acest înţeles se spune pasiv nu numai despre cineva care se îmbolnăveşte, ci chiar despre cineva care se însănătoşeşte, nu numai despre cineva care se întristează, ci chiar despre cineva care se bucură, cu alte cuvinte despre orice lucru care suferă o alterare sau o modificare oarecare. În al treilea fel, se spune pasiv, în modul obişnuit, despre ceva [un lucru] numai datorită faptului că fiind în potenţă în vederea a ceva [a unui lucru] primeşte acel ceva [lucru] spre care era în potenţă, abstracţie făcînd de ceea ce îi este luat. Potrivit acestui fel se spune pasiv despre orice lucru care trece din potenţă în act, chiar dacă se perfecţionează

[prin aceasta]. Și așa a înțelege pentru noi înseamnă a fi pasiv.

Iată motivul acestui lucru. Așa cum am spus mai sus (Întrebarea LXXVIII, art. I), intelectul operează asupra existenței în universalitatea ei. Prin urmare, putem cerceta dacă intelectul este în act sau în potență, prin faptul că cercetăm raporturile intelectului cu existența universală. Există, într-adevăr, un intelect care, față de existența universală, se raportează ca actul întregii existențe. Așa este intelectul divin, care este esența lui Dumnezeu, în care întreaga existență preexistă, originar și virtual, ca în cauza sa primă. De aceea, intelectul divin nu este în potență, ci este un act pur. Dar nici un intelect creat nu poate să se raporteze față de întreaga existență universală ca act, deoarece, pentru aceasta, ar trebui să fie o existență infinită. De aici, urmează că orice intelect creat, prin însăși faptul că este, nu este actul tuturor inteligibilelor, ci se comportă cu acestea la fel ca potența față de act.

Dar potența se raportează la act în două feluri. Există o oarecare potență care este întotdeauna perfectă prin actul ei; așa spunem despre materia corpurilor cerești. Dar există o potență care nu este întotdeauna în act, ci trece din potență în act, așa cum se întîmplă cu lucrurile supuse generării și compunerii. Intelectul îngeresc este întotdeauna în act față de inteligibilele sale, deoarece este mai apropiat de intelectul prim, care este act pur, așa cum am spus mai sus (Întrebarea LVIII, art. I). Dar intelectul uman, care se află pe treapta cea mai de jos a intelectelor și este cel mai îndepărtat de perfecțiunea intelectului divin, este în potență față de inteligibile; și la început este ca *o tablă pe care nimic nu este scris*, după cum spune Filosoful, în *De anima* III, 9. Aceasta rezultă în mod evident din faptul că la început sîntem inteligenți numai în potență și devenim inteligenți în act doar mai tîrziu. Este deci limpede că a înțelege este

în noi *ceva pasiv*, în cel de al treilea înțeles al pasivității. Prin urmare, intelectul este o putere pasivă.

La întîia (obiecție): Această obiecție se sprijină pe întîiul și pe al doilea înțeles al pasivității, care sînt proprii materiei prime. Dar al treilea înțeles al pasivității se referă la ceea ce aflîndu-se în potență trece în act.

La a doua (obiecție): Unii spun că *intelectul pasiv* este apetitul sensitiv, în care se află pasiunile sufletului, și chiar în *Etica* I, 20 se spune despre el că este *rațional prin participare*, deoarece *ascultă de rațiune*. Dar, potrivit, altora, intelectul pasiv este facultatea cogitativă, pe care o numesc *rațiune particulară*. În amîndouă aceste păreri *pasivul* poate fi luat în primele două înțelesuri ale pasivității, deoarece intelectul astfel înțeles este întotdeauna actul unui oarecare organ corporal. Dar intelectul care este în potență față de inteligibile și pe care Aristotel *(De anima* III, 7*)* îl numește, din această cauză, *intelect posibil*, nu este pasiv decît în cel de al treilea sens, pentru că nu este actul unui organ corporal. Și, ca atare, este incoruptibil.

La a treia (obiecție): Trebuie să spunem că activul este superior pasivului, dacă atît pentru unul cît și pentru celălalt acțiunea are același obiect; dar acest lucru nu este întotdeauna adevărat, dacă obiectele sînt diferite. Dar intelectul este o putere pasivă față de orice existență universală. Forța vegetativă este însă activă față de o anumită existență particulară, cu alte cuvinte față de propriul ei corp. În acest caz, nimic nu stă împotrivă ca pasivul să fie superior unui atare activ.

Art. III Dacă se poate admite un intelect activ?

La articolul al treilea vom proceda după cum urmează. Se pare că nu putem admite un intelect activ.

1 Așa cum sînt simțurile față de lucrurile sensibile, este și intelectul față de lucrurile inteligibile. Dar, cum simțul este în potență față de lucrurile sensibile, nu putem spune că

simțul este activ, ci numai că simțul este pasiv. Prin urmare, deoarece intelectul nostru este în potență față de lucrurile, inteligibile, se pare că nu putem admite un intelect activ ci numai unul posibil.

2 Apoi, dacă s-ar spune că în simț există un oarecare agent cum este lumina, — mă împotrivesc. Lumina este necesară văzului, întrucît face mediul luminos în act, deoarece culoarea însăși, potrivit ei însăși, este obiectul vederii. Prin urmare nu este necesar să admitem un intelect activ.

3 Apoi, asemănarea a entului este primită în lucrul pasiv potrivit modului de exis ență al acestuia. Dar intelectul posibil este o putere imaterială. Prin urmare, imaterialitatea sa este suficientă ca formele să fie primite în el într-un fel imaterial. Dar prin însuși faptul că o formă oarecare este imaterială, este inteligibilă în act. Prin urmare, nu este necesar să admitem un intelect activ în scopul de a trece speciile inteligibile în act.

Din contra, Filosoful spune, în *De anima* III, 10, că *la fel ca întreaga natură, și în suflet există ceva prin care toate lucrurile pot exista și ceva prin care toate lucrurile sînt făcute.* Prin urmare, trebuie să admitem un intelect activ.

Răspund: Trebuie să spunem că, potrivit părerii lui Platon, nu este necesar să admitem un intelect activ pentru a trece lucrurile inteligibile în act, ci cel mult pentru a da lumina inteligibilă inteligenței pentru îndeplinirea funcțiunilor ei, așa cum vom arăta mai jos (art. IV, Întrebarea LXXXIV, art. VI). Într-adevăr, Platon afirmă că formele lucrurilor naturale pot subzista fără materie; și sînt, prin urmare, inteligibile: și aceasta deoarece un lucru este inteligibil în act, pentru că este imaterial. Și, în acest fel, le numește *specii* [forme] sau *idei* și spune că prin participarea la ele este formată materia corporală, astfel încît individul să fie constituit în mod natural în genurile și în speciile proprii, astfel încît intelectul nostru să poată obține știința lucrurilor potrivit genurilor și speciilor lor.

Dar, cum după Aristotel *(Metaf.* III, 9*)* formele lucrurilor naturale nu pot exista fără materie şi [deci] formele existente în materie nu sînt inteligibile în act, rezultă că naturile sau formele lucrurilor sensibile, pe care le înţelegem, nu sînt [de asemenea] inteligibile în act. Dar nimic nu trece din potenţă în act, decît printr-o oarecare existenţă aflată în act, aşa cum, de exemplu, simţul ajunge în act printr-un [lucru] sensibil aflat în act. Prin urmare, trebuie să admitem în intelect o anumită virtute [putere] care face ca lucrurile inteligibile să treacă în act prin abstragerea speciilor din condiţiile lor materiale.

La întîia (obiecţie): Trebuie să spunem că lucrurile sensibile sînt în act în afara sufletului nostru şi de aceea nu este necesar să admitem un simţ activ. Şi de aici rezultă că în partea nutritivă [a sufletului], toate puterile sînt active, dar în partea sensitivă [a sufletului] toate sînt pasive, iar în partea intelectivă [a sufletului] există ceva activ şi ceva pasiv.

La a doua (obiecţie): Trebuie să spunem că există două păreri în legătură cu efectul luminii. Unii spun că lumina este necesară văzului, pentru că face culorile vizibile în act. Şi în acest sens, în acelaşi fel şi pentru acelaşi motiv, intelectul activ este necesar înţelegerii, tot aşa cum lumina este necesară vederii. Dar alţii susţin că lumina este necesară vederii, nu pentru a face culorile vizibile în act, ci pentru a face mediul limpede, după cum spune Comentatorul, în *De anima* IV, 68. Şi, potrivit acestui lucru, cînd Aristotel compară intelectul activ cu lumina, el spune numai că aceasta din urmă este necesară vederii, aşa cum cel dintîi este necesar înţelegerii, dar nu pentru acelaşi motiv.

La a treia (obiecţie): Trebuie să spunem că, presupunînd existenţa unui agent, se întîmplă desigur că asemănarea sa este primită în diverse feluri în diverse subiecte, potrivit diferitelor alcătuiri ale acestora. Dar dacă agentul nu preexistă, alcătuirea primitorului nu are în această privinţă nici o eficienţă. Dar inteligibilul în act nu este ceva care

există în natura lucrurilor, cel puțin în natura lucrurilor sensibile, care nu există independent de materie. Și, de aceea, nu ar fi suficientă imaterialitatea intelectului posibil pentru a înțelege, dacă nu ar fi de față și un intelect activ, care să aducă inteligibilele în act pe calea abstracției.

Art. IV Este intelectul activ ceva care aparține sufletului?

La articolul al patrulea vom proceda după cum urmează. Se pare că intelectul activ nu este ceva care aparține sufletului.

1 Într-adevăr, efectul intelectului activ este să ilumineze sufletul și să-l facă capabil de înțelegere. Dar acest lucru nu-l poate face decît prin ceva superior sufletului, potrivit spuselor lui Ioan (I, 9): *Era lumina adevărată care îl luminează pe orice om ce vine pe această lume.* Prin urmare, se pare că intelectul activ nu este ceva care aparține sufletului.

2 Apoi, Filosoful spune, în *De anima* III, 10, că intelectul activ nu este ceva care *uneori înțelege, alteori nu înțelege.* Sufletul nostru nu înțelege întotdeauna, ci uneori înțelege, alteori nu înțelege. Prin urmare, intelectul activ nu este ceva care aparține sufletului nostru.

3 Apoi, activul și pasivul sînt suficiente pentru acționare. Dacă deci intelectul posibil este ceva ce aparține sufletului nostru, care este o putere pasivă, și, de asemenea, aparține sufletului și intelectul activ, care este o putere activă, înseamnă că omul va putea înțelege întotdeauna cînd va voi, ceea ce este evident fals. Prin urmare, intelectul activ nu este ceva care aparține sufletului nostru.

4 Filosoful spune, în *De anima* III, 10, că intelectul activ este *o substanță care este o existență în act.* Dar nimic nu poate fi în act și în potență, sub același raport. Dacă deci intelectul posibil, care este în potență față de toate lucrurile inteligibile, este ceva care aparține sufletului nostru, se pare

[prin aceasta chiar] că este imposibil ca intelectul activ să fie ceva care aparţine sufletului nostru.

5 Apoi, dacă intelectul activ este ceva care aparţine sufletului nostru, el trebuie să fie o oarecare putere. Căci el nu este nici pasiune, nici habitudine. Căci habitudinile şi pasiunile nu sînt cauză de acţiune cu privire la ceea ce resimte sufletul, ci pasiunea este mai de grabă însăşi acţiunea puterii pasive, iar habitudinea este ceva rezultat din acte. Dar orice putere decurge din esenţa sufletului. Ar urma deci că şi intelectul activ şi-ar avea obîrşia în esenţa sufletului. Şi astfel nu ar aparţine sufletului prin participarea la un intelect superior, ceea ce nu se potriveşte. Prin urmare, intelectul activ nu este ceva care aparţine sufletului.

Din contra, Filosoful spune, în *De anima* III, 10, că *este necesar ca în suflet să existe două elemente deosebite*, şi anume intelectul posibil şi intelectul activ.

Răspund: Spun că intelectul activ despre care vorbeşte Filosoful este ceva care aparţine sufletului. Pentru a scoate acest lucru în evidenţă, trebuie să ţinem seama că este necesar ca deasupra sufletului intelectiv uman să existe un oarecare intelect superior, de la care sufletul să primească puterea de a înţelege. Într-adevăr, orice lucru care participă din ceva, şi care este mobil şi imperfect, presupune înaintea sa ceva, care să fie aşa cum este prin propria esenţă, şi care este imobil şi perfect. Dar sufletul uman este numit intelectiv pentru că participă la puterea intelectuală. Dovadă este faptul că nu este intelectiv în totalitate, ci numai într-o anumită parte a sa. El nu ajunge la înţelegerea adevărului, decît printr-un fel de discurs [în sens etimologic] şi de mişcare, argumentînd. Şi nu ajunge decît la o înţelegere imperfectă, fie pentru că nu înţelege totul, fie pentru că, în acele lucruri pe care le înţelege, trece de la potenţă la act. Prin urmare, trebuie să existe un oarecare intelect superior, din care sufletul să-şi extragă puterea de a înţelege.

De aceea, unii au presupus că acest intelect, separat din punctul de vedere al substanței, este intelectul activ, care luminînd, ca să spunem așa, imaginile *(phantasmata)* le face inteligibile în act. Dar admițînd că există un asemenea intelect activ separat, trebuie să se admită, de asemenea, în însuși sufletul uman o oarecare putere participată din acel intelect superior și prin care sufletul face ca inteligibilele să ajungă în act. Astfel, în lucrurile naturale perfecte, pe lîngă cauzele universale care acționează, există puterile proprii transmise fiecărui lucru singular perfect, [puteri] care devin agenți [cauze] universali. Astfel, de exemplu, nu numai soarele singur este cauza generării omului, ci în om se află o putere generativă, și la fel în toate celelalte animale perfecte. Deci, trebuie să recunoaștem că în el există o oarecare putere derivată dintr-un intelect superior, prin care să poată să lumineze imaginile. Și acest lucru îl vedem prin experiență cînd percepem formele universale din condițiile particulare, ceea ce înseamnă a face lucrurile inteligibile în act. Dar nici o acțiune nu convine unui lucru, dacă nu [se exercită] în virtutea unui principiu formal inerent acestui lucru, după cum am spus mai sus (Întrebarea LXXVI, art. I) cînd am vorbit despre intelectul potențial sau posibil. De aceea, virtutea, care este principiul acțiunii acestuia [a intelectului], este ceva care aparține sufletului. Și, de aceea, Aristotel a comparat, în *De anima* III, 10, intelectul activ cu lumina, care este ceva primit în aer. Dimpotrivă, Platon, care admite un intelect separat care se imprimă în sufletele noastre, îl compară cu soarele, după cum spune Themistius [comentator al lui Aristotel] în comentariul său la *De anima* III.

Dar, potrivit *Scripturilor*, acest intelect separat este însuși Dumnezeu, care este creatorul sufletului și singurul principiu al beatitudinii sale, după cum vom arăta în cele ce urmează. Prin urmare din El îi vine sufletului uman lumina

intelectuală, potrivit psalmului IV, 6: *lumina feței tale, Doamne, își lasă urma pe noi.*

La întîia (obiecție): Trebuie să spunem că acea lumină adevărată luminează ca o cauză universală, la care sufletul participă printr-o putere particulară, după cum am spus.

La a doua (obiecție): Trebuie să spunem că acele cuvinte ale Filosofului nu se referă la intelectul activ, ci la intelectul în act. Căci s-a spus mai înainte că acest intelect este identic cu însăși știința lucrurilor, în măsura în care este în act. Iar dacă aplicăm aceste cuvinte intelectului activ, vom spune că nu intelectul activ este cel ce face ca o dată să înțelegem, iar altă dată să nu înțelegem, ci acest lucru este datorit intelectului în potență.

La a treia (obiecție): Trebuie să spunem că dacă intelectul activ ar fi față de intelectul posibil, așa cum este obiectul activ față de potență, ca [de exemplu] lucru vizibil în act față de vedere, ar urma că noi am putea înțelege deodată toate lucrurile, de vreme ce intelectul activ este cel prin care se fac toate. Dar intelectul activ nu este el însuși obiect, ci prin el obiectele trec în act, și pentru acest lucru se cere, pe lîngă prezența intelectului activ, și prezența imaginilor, o dispoziție potrivită a puterilor sensitive, precum și acțiunea acestor puteri, căci un lucru înțeles ajută la înțelegerea mai multor altora, astfel înțelegerea termenilor duce la înțelegerea propozițiilor, și cunoașterea primelor principii duce la cunoașterea concluziilor. Și, sub acest aspect, este indiferent dacă intelectul activ este ceva ce aparține sufletului sau este separat de acesta.

La a patra (obiecție): Trebuie să spunem că sufletul intelectiv este ceva imaterial în act, dar nu este decît în potență față de speciile determinate ale lucrurilor. Dimpotrivă imaginile sînt în act ca asemănări ale anumitor specii, dar nu sînt imateriale decît cînd sînt în potență. Nimic nu împiedică deci ca unul și același suflet, în măsura în care este imaterial în act, să aibă [în același timp] o putere care să facă lucru-

rile imateriale să treacă în act, abstrăgîndu-le din condițiile individuale ale materici, putere pe care o numim intelect activ, precum și o putere care recepționează acest fel de specii, virtute pe care o numim intelect posibil, în măsura în care este [numai] în potență față de acest fel de specii.

La a cincea (obiecție): Trebuie să spunem că esența sufletului fiind imaterială și creată de intelectul suprem, nimic nu împiedecă această putere care participă din intelectul suprem și face abstracție de materie să-și aibă obîrșia în însăși esența acestuia [a intelectului suprem] așa ca și toate celelalte puteri.

Art. V Este intelectul activ unul în toți?

La articolul al cincilea vom proceda după cum urmează. Se pare că intelectul activ este unul în toți.

1 Într-adevăr, nimic din ceea ce este separat de corp nu se multiplică în raport cu numărul corpurilor. Dar intelectul activ este separat, după cum se spune în *De anima* III, 10. Prin urmare, el nu se multiplică în numeroasele corpuri umane, ci este unul în toți.

2. Apoi, intelectul activ produce universalul, care este unul în mulți. Ci acela care este cauză a unității, cu atît mai mult este el însuși unul. Prin urmare, intelectul activ este unul în toți.

3 Apoi, toți oamenii sînt de acord asupra primelor concepții ale intelectului. Dar acest acord se realizează prin intelectul activ. De aceea toți oamenii convin într-un sigur intelect activ.

Din contra, Filosoful spune, în *De anima* III *(Ibid.)*, că intelectul activ este ca lumina. Dar lumina nu este aceeași în diversele subiecte luminate. Prin urmare, intelectul activ nu este același în diverșii oameni.

Răspund: Trebuie să spunem că adevărul acestei propoziții decurge din premise. Căci, dacă intelectul activ nu ar fi ceva care aparține sufletului, ci ar fi o oarecare substanță

separată, intelectul activ ar fi unul pentru toți oamenii și așa înțeleg acest lucru cei care admit unitatea intelectului activ. Dacă însă intelectul activ ar fi ceva care aparține sufletului ca o oarecare putere a lui însuși, trebuie să spunem că sînt mai multe intelecte active, potrivit pluralității sufletelor, care se multiplică potrivit multiplicării oamenilor, așa cum s-a spus mai sus (Întrebarea LXXVI, art. II, 3). Căci nu este cu putință ca una și aceeași putere să fie ca număr cea a unor substanțe diverse.

La întîia (obiecție): Trebuie să spunem că Filosoful dovedește că intelectul activ este separat, în același fel în care este separat intelectul posibil, căci el spune: *activul este superior pasivului.* Dar se spune despre intelectul posibil că este separat, deoarece nu este actul nici unui organ corporal. Și în același fel se spune și despre intelectul activ că este separat, și nu ca și cînd ar fi o oarecare substanță separată.

La a doua (obiecție): Trebuie să spunem că intelectul activ produce universalul, abstrăgîndu-l din materie. Dar pentru aceasta nu este necesar ca el să fie unul în toți cei înzestrați cu intelect, ci este suficient să fie unul potrivit habitudinii referitoare la obiectele din care abstrage universalul, obiecte în raport cu care universalul este unul. Și acest lucru îl realizează intelectul activ, întrucît este imaterial.

La a treia (obiecție): Trebuie să spunem că toate lucrurile care aparțin aceleiași specii se reunesc în acțiunea care rezultă din natura speciei, și, în consecință, în puterea care este principiul acestei acțiuni, ceea ce nu înseamnă însă că puterea ar fi numeric aceeași la toți. Dar cunoașterea primelor principii inteligibile este o acțiune inerentă speciei umane. De aici urmează că toți oamenii comunică la puterea care este principiul acestei acțiuni, și aceasta este puterea intelectului activ. Dar nu este necesar ca acest intelect să fie numeric același la toți. Este totuși necesar să derive la toți din același principiu. Și în această privință acordul tuturor oamenilor

asupra primelor principii demonstrează unitatea intelectului separat, pe care Platon îl compară cu soarele, şi nu unitatea intelectului activ, pe care Aristotel îl compară cu lumina.

Art. VI Face parte memoria din sufletul intelectiv?

La articolul al şaselea vom proceda după cum urmează. Se pare că memoria nu este o parte a sufletului intelectiv.

1 Augustin spune, în *De Trinit*, XII, 3, că facultăţile care nu sînt *comune oamenilor şi animalelor* aparţin părţii superioare a sufletului. Dar memoria este comună oamenilor şi animalelor, căci tot el spune *(Ibid.* 2*)* că *animalele pot simţi obiecte materiale cu ajutorul simţurilor corporale, întipărindu-şi-le în memorie.* Prin urmare, memoria nu face parte din sufletul intelectiv.

2 Apoi, memoria se referă la trecut. Dar se spune trecut potrivit unui oarecare timp determinat. Prin urmare, memoria cunoaşte ceva sub condiţia determinării temporale, ceea ce înseamnă a cunoaşte un lucru în mod individual şi actual *(hic et nunc)*. Dar acest lucru aparţine simţurilor şi nu intelectului. Memoria nu aparţine deci părţii intelective [a sufletului], ci numai părţii sensitive.

3 Apoi, în memorie se păstrează speciile lucrurilor care nu sînt gîndite în act. Dar acest lucru nu poate avea loc în intelect, deoarece intelectul este în act, de vreme ce a prezentat o specie inteligibilă; dar faptul că intelectul este în act, înseamnă chiar a înţelege în act, şi astfel intelectul înţelege în act toate lucrurile a căror specie o posedă. Prin urmare, memoria nu aparţine părţii intelective.

Din contra, Augustin spune, în *De Trinit.* X, 11, că *memoria, inteligenţa şi voinţa sînt un acelaşi spirit (mens).*

Răspund: Trebuie să spunem că, întrucît raţiunea de a fi a memoriei este să păstreze speciile lucrurilor care nu sînt aprehendate actual, primul lucru pe care trebuie să-l considerăm este dacă speciile inteligibile pot fi păstrate în acest fel.

Căci Avicenna afirmă că acest lucru nu este cu putință. El spune că un asemenea lucru poate avea loc în partea sensitivă în ceea ce privește anumite puteri, în măsura în care sînt acte ale puterilor corporale, în care pot fi păstrate anumite specii fără să existe o aprehensiune actuală [a acestora]. Dar în intelect, căruia îi lipsesc organele corporale, nu există nimic decît ceea ce este înțeles [în act]. De aceea, orice lucru a cărui similitudine există în intelect trebuie înțeles în act. Așadar, după el [după Avicenna], de îndată ce cineva încetează să înțeleagă un lucru în act, specia acelui lucru nu mai există în intelect, prin urmare, dacă vrea să înțeleagă din nou acel lucru, este necesar să se întoarcă spre intelectul activ, care este, după el, o substanță separată, pentru ca din acesta speciile inteligibile să se reverse în intelectul posibil. Din acest exercițiu și acțiune repetată în mod obișnuit de a se îndrepta spre intelectul activ rămîne, după el, în intelectul posibil o oarecare aptitudine de a se îndrepta spre intelectul activ, pe care o numește habitudinea științei. Prin urmare, potrivit acestor afirmații, în partea intelectivă nu se păstrează nimic, care nu este înțeles în act. De aceea, în acest fel, memoria nu poate fi pusă în partea intelectivă.

Dar această părere contrazice direct afirmațiile lui Aristotel, care spune, în *De anima* III, că intelectul posibil *putînd fi orice lucru, poate fi considerat ca posedînd o știință în act, lucru care nu se întîmplă decît dacă poate opera prin sine însuși. Este adevărat totuși că el se află încă într-un oarecare fel de potență, dar nu în mod absolut, așa cum ar fi înainte de a cunoaște sau de a afla un lucru.* Noi spunem însă că intelectul posibil poate fi orice lucru, în sensul că primește speciile tuturor lucrurilor. Și, întrucît primește speciile lucrurilor inteligibile, are putința de a opera cum vrea, fără ca, din această cauză, să opereze întotdeauna, căci și în acest caz este într-un oarecare fel de potență, dar în alt mod, ca înainte de a înțelege, așa cum, de exemplu, cineva

care este ştiutor în habitudine este [ştiutor] în potenţă faţă de considerarea în act [a lucrurilor]. Această explicaţie încalcă următorul principiu: ceea ce este primit într-un oarecare subiect, este primit în acesta potrivit modului [de existenţă al] primitorului. Dar intelectul are o natură mai stabilă şi mai imobilă decît materia corporală. Dacă deci materia corporală păstrează formele pe care le-a primit, nu numai cînd acţionează în temeiul acestor forme, ci şi cînd încetează să acţioneze prin ele, cu atît mai mult intelectul păstrează mai durabil speciile inteligibile pe care le-a primit, fie de la obiectele sensibile, fie de la un intelect superior.

Aşadar, dacă se consideră memoria numai ca o facultate de a păstra speciile inteligibile, trebuie să spunem că memoria se află în partea intelectivă. Dar dacă se consideră memoria ca avînd drept obiect trecutul, ca trecut, ea nu va mai aparţine părţii intelective, ci părţii sensitive, care aprehendează lucrurile particulare, căci trecutul, ca trecut, înţeles aşadar ca un timp determinat, participă la condiţia lucrurilor particulare.

La întîia (obiecţie): Trebuie să spunem că memoria, ca facultate de a păstra speciile, nu ne este comună nouă şi animalelor, căci speciile nu sînt păstrate numai de partea sensitivă a sufletului, ci mai degrabă în întreg, deoarece puterea memorativă este actul organului cuiva. Dar intelectul este păstrător de specii prin el însuşi, fără ajutorul unui organ corporal. De aceea Filosoful spune, în *De anima* III, 7, că *sufletul este locul speciilor, dar nu în totalitatea sa, ci în intelect.*

La a doua (obiecţie): Trebuie să spunem că trecutul se poate referi la două lucruri, fie la obiectul cunoscut, fie la actul cunoaşterii; iar amîndouă aceste lucruri sînt reunite totdeodată în partea sensitivă, care aprehendează ceva pentru că este modificată prin prezenţa unui lucru sensibil. De aici urmează că animalele memorează totdeodată atît impresia pe care au avut-o în trecut, cît şi acest trecut sensibil pe care

l-au simțit. Dar în măsura în care memoria aparține părții intelective, amintirea are loc fără să privească însuși obiectul intelectului. Căci intelectul îl înțelege pe om, în măsura în care este om. Dar omul, în măsura în care este om, este atît în prezent, cît și în trecut, precum și în viitor. În ceea ce privește actul însuși, trecutul poate fi întîlnit atît în intelect, cît și în simțuri, căci a înțelege este un act particular al sufletului nostru, act care are loc atît în timpul acesta, cît și într-altul, și potrivit acestui lucru se spune că cineva înțelege acum, a înțeles ieri, sau va înțelege mîine. Și acest lucru nu este potrivnic înțelegerii, căci acest fel de a înțelege, deși este un act particular, este totuși un act imaterial, așa cum am spus mai sus (Întrebarea LXXVI, art. I) cînd am vorbit despre intelect. Și, de aceea, așa cum intelectul se cunoaște pe sine însuși, deși este un intelect singular, tot așa cunoaște și actul său de înțelegere, fie că acesta există în trecut, fie în prezent, fie în viitor. Astfel se explică faptul că memoria se află în intelect, înțelegînd ceea ce a înțeles anterior, dar nu înțelegînd trecutul ca fiind prezent aici și acum.

La a treia (obiecție): Trebuie să spunem că uneori speciile inteligibile nu se află în intelect, decît în potență, și atunci spunem că intelectul este în potență, alteori ele se află în intelect în plenitudinea finală a actului și atunci intelectul însuși este în act, iar alteori intelectul se află oarecum într-o situație medie între potență și act, și atunci spunem că intelectul este în habitudine, și în acest fel intelectul păstrează speciile, chiar atunci cînd nu înțelege în act.

Art. VII Sînt memoria intelectivă și intelectul două puteri diferite?

La articolul al șaptelea vom proceda după cum urmează. Se pare că memoria intelectivă este o putere, iar intelectul alta.

1 Într-adevăr Augustin, în *De Trinit.* X, 11, așază în spirit *memoria*, *inteligența* și *voința*. Dar este clar că memoria este o putere diferită de voință. Deci, în mod asemănător, ea este diferită și de intelect.

2 Apoi, aceleași principiu de deosebire există și între puterile părții sensitive și cele ale părții intelective. Dar, în partea sensitivă memoria este o altă putere decît simțul, așa cum am spus mai sus (Întrebarea LXXVIII, art. IV). Prin urmare, și memoria în partea intelectivă este o altă putere decît intelectul.

3 Apoi, după Augustin *(De Trinit.* X, 11*)*, memoria, inteligența și voința sînt egale între ele și provin una din cealaltă. Dar acest lucru nu ar putea fi astfel, dacă memoria ar fi aceeași putere ca intelectul. Prin urmare, nu este aceeași putere.

Din contra. Memoria este prin esența sa tezaurul sau locul unde se păstrează speciile [oglindirile]. Dar, în *De anima* III, Filosoful atribuie acest lucru intelectului, așa cum am spus (Art. VI). Prin urmare, în partea intelectivă, memoria nu este o altă putere decît intelectul.

Răspund: Trebuie să spunem, că așa cum s-a arătat mai sus (Întrebarea LXXVII, art. III) puterile sufletului se deosebesc între ele potrivit diferențelor dintre natura obiectelor lor și aceasta, pentru că natura oricărei puteri constă în a se adecva cu natura lucrului pentru care a fost creată și care este obiectul ei. Căci am spus mai sus *(Ibid.* la IV*)* că dacă o oarecare putere este adecvată prin însăși natura ei unui oarecare obiect, potrivit naturii comune a obiectului, această putere nu se diversifică potrivit diferențelor particulare pe care le îmbrățișează, așa cum [de exemplu] puterea vizuală, care se aplică obiectului ei în măsura în care este colorat, nu se diferențiază după cum acesta este alb sau negru. Dar intelectul se referă la obiectul său potrivit noțiunii comune de existență, deoarece intelectul posibil este cel prin care spiritul devine toate lucrurile. Așadar, dife-

rența existentelor [lucrurilor care există] nu poate avea ca rezultat deosebiri în intelectul posibil.

Dar se diversifică puterea intelectului activ și a intelectului posibil. Aceasta pentru că, referitor la același obiect, un principiu este puterea activă, care face ca obiectul să treacă în starea de existență în act, și altul este puterea pasivă, care este mișcată de obiectul [deja] existent în act; și astfel puterea activă se compară cu obiectul ei, ca o existență în act față de o existență în potență, pe cînd, din contra, puterea pasivă se compară cu obiectul ei, ca o existență în potență, față de o existență în act. Așadar, în intelect nu poate exista o altă diferență a puterilor în afara celei dintre intelectul posibil și intelectul activ. De aci, rezultă că memoria nu este o altă putere decît intelectul. Căci este în natura puterii pasive atît să păstreze, cît și să primească.

La întîia (obiecție): Trebuie să spunem că deși în a treia distingere din Cartea I a *Sentințelor* se spune că memoria, inteligența, și voința sînt trei puteri, acest lucru nu este în acord cu părerea lui Augustin, care spune în mod expres, în *De Trinit.* XIV, 7, că *dacă se consideră memoria, inteligența și voința, ca fiind întotdeauna prezente în suflet, fie că sînt gîndite, fie că nu sînt gîndite, aceste trei facultăți sînt reduse la una singură, la memorie. Dar o numesc inteligență cînd înțelegem lucrurile cugetîndu-le, și o numesc voință, dragoste sau dilecție cînd leagă copiii de părinți.* De aici rezultă că Augustin nu consideră aceste trei cuvinte de mai sus ca numind trei puteri diferite, ci consideră memoria drept habitudinea sufletului de a reține inteligența drept actul însuși al intelectului, iar voința drept actul însuși al voinței.

La a doua (obiecție): Trebuie să spunem că trecutul și prezentul pot stabili diferențe propriu zise între puterile sensitive prin însăși diferența obiectelor desemnate, dar nu în ceea ce privește puterile intelective, după cum am spus mai sus (art. VI, 2).

La a treia (obiecție): Trebuie să spunem că inteligența izvorăște din memorie, precum actul vine din habitudine, și de aceea este comparată cu memoria, dar nu cu potența față de potență.

Art. VIII Este rațiunea o altă putere decît intelectul?

La articolul al optulea vom proceda după cum urmează. Se pare că rațiunea este o altă putere decît intelectul.

1 În *De spiritu et anima*, XI se spune: *Cînd vrem să urcăm de la lucrul inferior la lucrul superior ceea ce întîlnim mai întîi este simțul, apoi imaginația, după aceea rațiunea, în sfîrșit, intelectul. Așadar, rațiunea este diferită de intelect, după cum imaginația este diferită de rațiune.*

2 Boethius spune, în *De consol.* IV, 6, că intelectul se compară cu rațiunea, așa cum se compară eternitatea cu timpul. Dar o putere care este în eternitate este diferită de o putere care este în timp, prin urmare rațiunea și intelectul nu sînt aceeași putere.

3 Apoi, omul se aseamănă cu îngerii prin intelect, și cu animalele prin simț. Dar rațiunea, care este proprie omului, și în virtutea căreia i se spune animal rațional, este o putere diferită de simțuri. Prin urmare, în același fel, rațiunea este o altă putere decît intelectul, motiv pentru care aceștia sînt numiți naturi intelectuale.

Din contra, Augustin spune, în *Super genesis* III, 20, că *ceea ce face ca omul să se ridice deasupra animalelor iraționale este rațiunea, sau spiritul, sau inteligența sau orice alt nume i s-ar da.* Prin urmare, intelectul și spiritul sînt la om una și aceeași putere.

Răspund: Trebuie să spunem că rațiunea și intelectul la om nu pot să fie puteri diferite. Acest lucru rezultă în mod clar din considerarea actelor amîndurora. Într-adevăr, a cunoaște înseamnă a aprehenda în mod direct un adevăr inteligibil; iar a raționa înseamnă a păși de la un lucru înțeles la altul, pentru a cunoaște adevărul inteligibil. Și de aceea îngerii care posedă în mod perfect, potrivit însăși

naturii lor, cunoașterea adevărului inteligibil nu au nevoie să pășească de la unul la altul, ci aprehendează adevărul lucrurilor în mod direct și dispensîndu-se de raționament, după cum spune Dionisie, în *De div. nom.* VII, 2. Dimpotrivă, oamenii ajung să cunoască adevărul inteligibil pășind de la unul la altul, așa cum se spune în același loc, și de aceea li se spune ființe raționale. Este deci evident că a raționa se raportează la a înțelege, precum a se mișca se raportează la repaos sau a obține la a avea; dintre care primul termen este ceva perfect, iar celălalt imperfect. Și cum mișcarea iese întotdeauna din ceva care este imobil și se termină întotdeauna în ceva care este în repaos, urmează că raționamentul uman, pentru a păși pe calea cercetării sau a invenției, pornește de la anumite adevăruri cunoscute în mod direct, care sînt primele principii, iar apoi revine, pe calea judecății, la primele principii în lumina cărora examinează ceea ce a aflat. Dar este limpede că repaosul și mișcarea nu aparțin unor puteri diferite, ci uneia și aceleiași puteri, chiar și în cazul lucrurilor naturale, căci datorită aceleiași naturi ceva se mișcă din locul său, ori rămîne în același loc. Deci cu atît mai mult noi înțelegem și raționăm cu ajutorul aceleiași puteri. Rezultă așadar că în om rațiunea și intelectul sînt aceeași putere.

La întîia (obiecție): Trebuie să spunem că acea enumerare se face potrivit ordinii actelor, nu potrivit deosebirii puterilor, iar cartea aceea după care se face enumerarea nu este o mare autoritate, după cum am spus mai înainte (Întrebarea LXXVII, art. VIII, la 1).

La a doua (obiecție): Răspunsul rezultă din cele spuse. Căci eternitatea se compară cu timpul, după cum se compară lucrul imobil cu cel mobil. De aceea Boethius compară intelectul cu eternitatea și rațiunea cu timpul.

La a treia (obiecție): Trebuie să spunem că celelalte animale sînt atît de inferioare omului, încît nu pot ajunge la cunoașterea adevărului pe care rațiunea îl urmărește. Omul

însă ajunge, dar în mod imperfect, la cunoașterea adevărului inteligibil, pe care îl cunosc îngerii. De aceea puterea cognoscitivă a îngerilor nu are o altă natură decît puterea cognoscitivă a rațiunii, dar cea dintîi se raportează la aceasta din urmă ca ceva perfect față de ceva imperfect.

Art. IX Sînt rațiunea superioară și rațiunea inferioară puteri diferite?

La articolul al nouălea vom proceda după cum urmează. Se pare că rațiunea superioară și rațiunea inferioară sînt puteri diferite.

1 Într-adevăr, Augustin spune, în *De Trinit.* XII, 4, că imaginea Trinității se află în partea superioară a rațiunii și nu în partea inferioară. Dar părțile sufletului sînt înseși puterile sale. Deci rațiunea superioară și rațiunea inferioară sînt două puteri.

2 Apoi, nimic nu izvorăște din sine însuși. Ci rațiunea inferioară izvorăște din cea superioară, care o regularizează și o conduce. Prin urmare rațiunea superioară este o altă putere decît rațiunea inferioară.

3 Apoi, Filosoful spune, în *Etica* VI, 1, 4, că puterea *de intuiție (scientificum)* a sufletului prin care sufletul cunoaște lucrurile necesare este un alt principiu și o altă parte a sufletului decît cea *opinativă* și decît cea *de raționare*, prin care cunoaște lucrurile contingente. Și dovedește aceasta prin faptul că *lucrurilor diferite ca gen le corespund părți ale sufletului*, de asemenea *diferite ca gen.* Dar contingentul și necesarul aparțin unor genuri diferite, precum coruptibilul și incoruptibilul. Și, cum necesarul și eternul sînt același lucru, la fel ca temporalul și contingentul, se pare că acea parte pe care Filosoful o numește *științifică* este identică cu partea superioară a rațiunii, care, după Augustin *(De Trinit.* XII, 7*), își îndreaptă vederea și grija spre cele eterne*, precum și că acea parte pe care Filosoful o numește *care raționează* sau *opinativă* este identică cu rațiunea inferioară, care, după

Augustin *(ibid.) își îndreaptă vederea spre lucrurile temporale.* Prin urmare, rațiunea superioară și rațiunea inferioară sînt puteri diferite ale sufletului.

4 Apoi, Damaschin spune (în *Credința ortodoxă*, II, 22) că *opinia vine din imaginație, iar spiritul, judecînd opinia, dacă este adevărată sau falsă, ajunge la adevăr; de aceea cuvîntul* [*latin*] mens *vine de la cuvîntul* mentiri, mensus [*a măsura*]. *Apoi, după ce a judecat și hotărît că este adevărat primește denumirea de intelect.* Prin urmare, opinativul, care este rațiunea inferioară, este diferit de spirit și de intelect, care poate fi considerat rațiunea superioară.

Din contra, Augustin spune, în *De Trinit.* XII, 4, că rațiunea superioară și rațiunea inferioară nu se deosebesc decît prin funcțiunile lor. Prin urmare, nu sînt două puteri.

Răspund: Trebuie să spunem că rațiunea superioară și rațiunea inferioară, așa cum sînt înțelese de Augustin, nu pot fi în nici un fel două puteri ale sufletului. Căci, în *De Trinit.* XII, 7, Augustin spune că rațiunea superioară este *cea care își îndreaptă vederea și grija spre cele eterne:* vederea, în măsura în care le consideră în ele însele, grija, în măsura în care primește din ele reguli de acțiune. De asemenea tot el spune că rațiunea inferioară este *cea care se îndreaptă spre lucrurile temporale.* Dar aceste două lucruri, adică cele temporale și cele eterne, devin obiect al cunoașterii noastre într-un asemenea mod, încît unul dintre ele ajunge să fie mijlocul pentru cunoașterea celuilalt. Astfel urmînd calea inducției *(secundum viam inventionis)*, prin considerarea lucrurilor temporale, ajungem la cunoașterea celor eterne, după cum spune Apostolul în *Epist. către rom.* I, 20: *cele nevăzute ale Domnului-ajung să fie înțelese de noi prin cele ce s-au făptuit* [prin cele vizibile]. Dar pe calea deducției *(in via vero iudicii)* judecăm lucrurile temporale prin cele eterne și dispunem de ele potrivit rațiunilor eterne.

Dar se poate întîmpla ca mijlocul [cunoașterea care servește drept mijloc] și termenul *(Id.)* la care se ajunge prin

acest mijloc să aparţină unor habitudini diferite: astfel primele principii indemonstrabile aparţin habitudinii intelectului, în timp ce concluziile trase din ele aparţin domeniului ştiinţei *(habitum scientiae)*. De aceea, din unele principii ale geometriei se trag unele concluzii care aparţin domeniului unei alte ştiinţe, de exemplu, perspectivei. Dar mijlocul şi termenul urmărit se raportează la aceeaşi putere a raţiunii. Căci actul raţiunii este aici un fel de mişcare pentru a trece de la un lucru la altul. Dar acelaşi este mobilul care trecînd prin mijloc ajunge la termenul urmărit. Deci raţiunea superioară şi raţiunea inferioară sînt una şi aceeaşi putere a raţiunii. Dar, după Augustin, ele se deosebesc prin funcţiunile şi habitudinile lor diferite, deoarece raţiunii superioare i se atribuie înţelepciunea, iar raţiunii inferioare, ştiinţa.

La întîia (obiecţie): Trebuie să spunem că putem numi ceva parte a unui lucru conform oricărui fel de principiu al împărţirii. Aşadar, în măsura în care raţiunea se divide în conformitate cu diversele ei funcţiuni, raţiunea superioară şi raţiunea inferioară se numesc părţi, nu însă pentru că ar fi puteri diferite.

La a doua (obiecţie): Trebuie să spunem că raţiunea inferioară este considerată ca derivînd din raţiunea superioară şi ca fiind îndrumată de aceasta, întru atît, întrucît principiile pe care le foloseşte raţiunea inferioară sînt deduse din şi se orientează pe temeiul raţiunii superioare.

La a treia (obiecţie): Principiul *ştiinţific*, despre care vorbeşte Filosoful nu este identic cu raţiunea superioară. Căci cele necesare ştiute se găsesc chiar şi în lucrurile temporale, şi printre acestea trebuie cuprinse ştiinţele naturii şi matematica. Dar principiul *opinativ* şi cel al *raţionării* se află sub raţiunea inferioară, deoarece nu se referă decît la cele contingente. Nu ar trebui însă să se spună că o putere este cea prin care intelectul cunoaşte cele necesare şi o altă putere este cea prin care cunoaşte cele contingente, căci pe amîndouă le cunoaşte considerîndu-le în acelaşi fel ca obiect, adică po-

trivit existenței și adevărului. De aceea și cunoaște perfect lucrurile necesare care posedă existența în mod perfect, întrucît le sesizează quidditatea cu ajutorul căreia pune apoi în evidență accidentele proprii. Dar lucrurile contingente nu le cunoaște decît imperfect, deoarece ele însele nu au decît o existență imperfectă și un adevăr imperfect. Însă perfectul și imperfectul în act nu diversifică puterea, ci diversifică actul, în ceea ce privește felul acțiunii și, în consecință, principiile actelor și înseși habitudinile. Și, de aceea, Filosoful deosebește în suflet două părți: cea științifică și cea a rațiunării, nu ca și cînd ar fi două puteri diferite, ci pentru că se deosebesc prin aptitudinile diferite de a primi felurite habitusuri, a căror diversitate constituie tocmai obiectul cercetărilor sale. Căci contingentul și necesarul, deși diferă potrivit propriilor lor genuri, se întîlnesc totuși în aceeași existență comună, pe care o sesizează intelectul și pe care o posedă în moduri diferite, perfect și imperfect.

La a patra (obiecție): Trebuie să spunem că deosebirea făcută de Damaschin se referă la diversitatea actelor, nu la diversitatea puterilor. Într-adevăr, *opinia* numește un act al intelectului prin care el se îndreaptă spre unul dintre termenii unei contradicții, dar nu fără a se teme de adevărul celeilalte. Dimpotrivă, *a judeca* sau *a măsura* (mensurare) este actul intelectului care aplică principii certe în vederea examinării lucrurilor pe care și le propune. Și de aici derivă, cuvîntul spirit *(mens)*. Căci *a înțelege* înseamnă să fii legat prin aprobare, de lucrurile judecate.

Art. X Este inteligența o putere diferită de intelect?

La articolul al zecelea vom proceda după cum urmează. Se pare că inteligența este o altă putere decît intelectul.

1 În *De spiritu et anima* XI se spune: *Cînd vrem să urcăm de la cele inferioare la cele superioare, ceea ce întîlnim mai întîi este simtul, apoi imaginația, după aceea rațiunea, apoi*

intelectul și, în fine, inteligența. Dar imaginația și simțul sînt puteri diferite. Prin urmare și intelectul și inteligența [sînt diferite].

2 Apoi, Boethius spune, în *De consol.* V, 4, că *omul însuși este văzut într-un fel de către simțuri, în alt fel de către imaginație, în alt fel de către rațiune și în altfel de către inteligență.* Dar intelectul este aceeași putere ca rațiunea. Prin urmare, se pare că inteligența este o altă putere decît intelectul, așa cum rațiunea este o altă putere decît imaginația și simțul.

3 Apoi, actele sînt concepute înaintea puterilor, după cum se spune în *De anima II.* Dar inteligența este un act diferit de cele atribuite intelectului. Căci Damaschin spune, în *De orthod. fid.* II, 22, că *prima mișcare* [a sufletului] *se numește inteligență, iar inteligența aplicată unui lucru se numește intenție; că inteligența care se oprește la un lucru pe care îl înțelege și a cărui imagine se întipărește în suflet se numește reflecție* (excogitatio), *că reflecția fixîndu-se asupra aceluiași obiect și apoi examinîndu-se și judecîndu-se pe ea însăși se numește prudență* (phronesis) *sau înțelepciune; că, în fine, înțelepciunea extinzîndu-se devine știință* (cogitatio), *adică discurs interior, din care decurge discursul pe care îl rostește limba.* Prin urmare, se pare că inteligența este o putere specială.

Din contra, Filosoful spune, în *De anima* III, 11, *că inteligența se aplică lucrurilor indivizibile, în care nu există ceva fals.*

Dar o cunoaștere de acest fel aparține intelectului. Prin urmare inteligența nu este o altă putere decît intelectul.

Răspund: Trebuie să spunem că cuvîntul *inteligență* înseamnă, la drept vorbind, însuși actul intelectului, care este a înțelege. Este totuși adevărat că în anumite cărți traduse din limba arabă substanțele separate pe care noi le numim îngeri sînt numite Inteligențe, probabil pentru că acest fel de substanțe înțeleg întotdeauna în act. Dar în cărțile traduse din limba greacă ele sînt numite Intelecte sau Spirite

(Mentes). Astfel, inteligența nu este deosebită de intelect ca o potență de o altă potență, ci așa cum se deosebește actul de potența [sa]. O asemenea diferențiere se întîlnește adesea și la filosofi. Unii admit chiar patru feluri de intelecte și anume: intelectul *activ*, intelectul *posibil*, intelectul *în habitudine (in habitu)*, intelectul *cîștigat (adeptum)*. Dintre acestea patru, intelectul activ și intelectul posibil sînt puteri diferite, căci una este puterea activă și alta puterea pasivă. Celelalte se deosebesc potrivit celor trei stări ale intelectului posibil, care se află uneori numai în potență și atunci este numit posibil, alteori însă în actul prim, care este știință, și atunci este numit intelect în habitudine, iar alte ori în actul secund, care este luarea în considerare [a obiectului ei *hic et nunc*] și atunci este numit intelect în act, sau intelect cîștigat.

La întîia (obiecție): Trebuie să spunem că dacă acceptăm această autoritate, inteligența este considerată ca act al intelectului, și în acest fel se deosebește de intelect, așa cum se deosebește actul de putere.

La a doua (obiecție): Trebuie să spunem că Boethius consideră inteligența drept act al intelectului, care este superior actului rațiunii. De aceea spune, în același loc, că *rațiunea este proprie genului uman, așa cum inteligența [pură] aparține numai divinității*, căci numai lui Dumnezeu îi este propriu să înțeleagă totul fără nici o cercetare.

La a treia (obiecție): Trebuie să spunem că toate aceste acte enumerate de Damaschin aparțin aceleiași puteri și anume puterii intelective. Aceasta aprehendează, în primul rînd, ceva în mod simplu și acest act este numit *inteligență;* în al doilea rînd, îndreaptă ceea ce a aprehendat spre o altă cunoaștere sau acțiune, și aceasta se numește *intenție;* cînd persistă în cercetarea obiectului pe care și l-a propus, se numește *gîndire (cogitatio)*, și cînd examinează, pe temeiul unor principii certe, ceea ce a gîndit se numește știință sau doctrină *(scire vel sapere)*, care este phronesis sau înțelep-

ciune *(sapientia)*: căci *înțelepciunii îi revine să judece*, după cum se spune în *Metaf.* I, 2. După ce a examinat, consideră ceea ce a obținut ca fiind cert, se gîndește la mijloacele de a arăta acest lucru și altora, și aceasta este dispoziția *discursului interior*, din care derivă *rostirea exterioară*. Într-adevăr, nu orice diferență în acte diversifică puterile, ci numai aceea care nu poate fi redusă la un același principiu, așa cum am arătat mai sus (Întrebarea LXXVIII, art. 4).

Art. XI Sînt intelectul speculativ și intelectul practic puteri diferite?

La articolul al unsprezecelea vom proceda după cum urmează. Se pare că intelectul speculativ și intelectul practic sînt puteri diferite.

1 Într-adevăr, facultatea aprehensivă [percepția] și cea de motivare [impulsul] sînt puteri diferite, după cum se spune în mod clar în *De anima*, II, 5, Dar intelectul speculativ este numai aprehensiv, în timp ce intelectul practic dă motivarea. Prin urmare sînt puteri diferite.

2 Apoi, diferitele raporturi sub care este sesizat un obiect diferențiază puterile. Dar obiectul intelectului speculativ este adevărul, iar cel al intelectului practic este binele, lucruri care se deosebesc prin însăși rațiunea lor. Prin urmare, intelectul speculativ și intelectul practic sînt puteri diferite.

3 Apoi, în partea intelectivă intelectul practic se raportează la intelectul speculativ la fel cum se raportează, în partea sensitivă, puterea estimativă la puterea imaginativă. Dar puterea estimativă se deosebește de puterea imaginativă așa cum diferă o putere de altă putere, după cum am spus mai sus (Întrebarea LXXVIII, art. 4). Prin urmare și intelectul practic se deosebește de cel speculativ.

Din contra, în *De anima*, III, 15, se spune că intelectul speculativ devine practic prin extensiune. Dar o putere nu se transformă în alta. Prin urmare intelectul speculativ și intelectul practic nu sînt puteri diferite.

Răspund: Trebuie să spunem că intelectul practic și intelectul speculativ nu sînt puteri diferite. Aceasta pentru că, după cum s-a arătat mai sus (Întrebarea LXXVII, art. 3), ceea ce este cuprins numai accidental în noțiunea *(ratio)* obiectului pe care îl are în vedere o putere nu diversifică puterea. Astfel, ceva care este colorat poate fi ori om, ori mare, ori mic, dar toate acestea sînt aprehendate de aceeași putere vizuală. De asemenea, se poate întîmpla ca un lucru aprehendat de către intelect să fie sau să nu fie îndreptat spre practică *(ad opus)*. Tocmai prin aceasta diferă intelectul speculativ de intelectul practic, căci intelectul speculativ este cel care nu îndreaptă spre practică ceea ce a aprehendat, ci numai spre considerarea adevărului, dimpotrivă se numește [intelect] practic cel care îndreaptă spre practică ceea ce a aprehendat. Și acest lucru îl spune Filosoful, în *De anima* III, 15, cînd afirmă că *intelectul speculativ se deosebește de cel practic prin scop.* De aceea, denumirea amîndurora are în vedere scopul lor, unul îndreptîndu-se spre speculație, celălalt spre practică, adică spre acțiune.

La întîia (obiecție): Trebuie să spunem că intelectul practic este un principiu de impuls *(motivus)*, nu pentru că ar efectua el însuși mișcarea, ci pentru că îndrumă oarecum spre mișcare. Această proprietate îi aparține prin însuși modul aprehensiunii sale.

La a doua (obiecție): Trebuie să spunem că adevărul și binele se includ reciproc. Într-adevăr, adevărul este întotdeauna bun, deoarece altfel nu ar fi de dorit, și binele este întotdeauna adevărat, deoarece altfel nu ar fi inteligibil. Prin urmare, așa cum obiectul apetitului poate fi adevărat, în măsura în care posedă caracterul binelui, ca de exemplu cînd cineva dorește să cunoască adevărul, tot așa obiectul intelectului practic este bun și realizabil *(ordonabile ad opus)* în măsura în care posedă caracterul adevărului. Căci intelectul practic cunoaște adevărul, la fel ca și intelectul speculativ, dar îndrumă adevărul cunoscut spre operă *(ad opus)*.

La a treia (obiecție): Trebuie să spunem că multe diferențe diversifică puterile sensitive fără să diversifice puterile intelective, așa cum s-a spus mai sus (art. 7 la 2; Întrebarea LXXVII, art. 3 la 4).

Art. XII Este sindereza o putere specială diferită de celelalte?

La articolul al doisprezecelea vom proceda după cum urmează. Se pare că sindereza este o oarecare putere specială diferită de celelalte.

1 Într-adevăr, toate lucrurile cere formează termenii aceleiași diviziuni aparțin aceluiași gen. Dar în Comentariul lui Ieronim la *Ezechiel* I, 6, sindereza este împărțită ca opunîndu-se irascibilului, concupiscibilului și iraționalului care sînt oarecari puteri. Prin urmare sindereza este o oarecare putere.

2 Apoi, termenii opuși aparțin aceluiași gen. Dar sindereza și sensualitatea par să fie opuse, întrucît sindereza înclină întotdeauna spre bine, iar sensualitatea întotdeauna spre rău; de aceea sensualitatea se reprezintă prin șarpe, după cum arată Augustin, în *De Trinit.* XII, 12 și 13. Prin urmare, se pare că sindereza este o putere, la fel ca și sensualitatea.

3 Apoi, Augustin spune, în *De libero arbitrio* II, 10, că în judecățile naturale *există oarecari reguli și semințe ale virtuților și adevărate și neschimbătoare.* Ori tocmai acest lucru îl numim sindereză. Și deoarece aceste reguli neschimbătoare, cu ajutorul cărora judecăm, aparțin rațiunii potrivit părții sale superioare, după cum spune Augustin în *De Trinit* XII, 2, se pare că sindereza este identică cu rațiunea. De aceea, este o oarecare putere.

Din contra. Potrivit Filosofului *(Metaf.* II*), puterile raționale se raportează la termeni opuși.* Dar sindereza nu se raportează la termeni opuși, ci înclină numai spre bine. Prin

urmare, sindereza nu este o putere. Într-adevăr, dacă ar fi o putere, ar trebui să fie o putere rațională, deoarece ea nu există la animale.

Răspund: Trebuie să spunem că sindereza nu este o putere, ci o habitudine, deși unii au susținut că este o oarecare putere superioară rațiunii, iar alții au afirmat că este însăși rațiunea, nu în calitatea ei de rațiune, ci în calitatea ei de natură.

Ca să punem în lumină acest lucru trebuie să considerăm, așa cum s-a spus mai sus (art. 8), că, la om, raționamentul, fiind un fel de mișcare, pleacă de la anumite lucruri cunoscute în mod natural și pe care rațiunea le sesizează fără nici o cercetare, ca de la un oarecare principiu imobil, și se termină chiar la intelectul însuși, în măsura în care judecăm, în virtutea unor principii cunoscute prin sine în mod natural, rezultatele pe care le-am obținut raționînd. Dar, așa cum rațiunea speculativă raționează asupra celor speculative, tot așa rațiunea practică raționează asupra celor ce trebuie efectuate. Prin urmare trebuie ca noi să fi primit în mod natural principiile aplicabile acțiunilor, așa cum am primit și principiile speculației.

Dar primele principii speculative pe care le avem de la natură nu aparțin unei oarecari puteri, ci unei anumite habitudini numită intelectul principiilor, după cum se vede în *Etica* VI, 5. De aici urmează că nici principiile aplicabile actelor pe care le-am primit pe cale naturală nu aparțin unei puteri speciale, ci unei habitudini speciale naturale, pe care o numim sindereză. De aceea, se spune că sindereza îndeamnă la bine și ne îndepărtează de rău, în măsura în care în cercetările și judecățile noastre ne sprijinim pe primele principii. Așadar, este limpede că sindereza nu este o putere, ci o habitudine naturală.

La întîia (obiecție): Diviziunea lui Ieronim este făcută ținînd seama de diversitatea actelor, nu de diversitatea puterilor, căci diversele acte pot aparține unei aceleași puteri.

La a doua (obiecție): Trebuie să spunem că opoziția dintre sensualitate și sindereză este considerată potrivit opoziției actelor, nu după diversele specii ale aceluiași gen.

La a treia (obiecție): Trebuie să spunem că acest fel de rațiuni neschimbătoare sînt primele principii aplicabile acțiunilor, pe care aplicîndu-le nu poți greși; ele sînt atribuite rațiunii ca unei puteri, iar sinderezei ca habitudine. Așadar, judecățile noastre trebuie să se sprijine pe amîndouă, pe rațiune și pe sindereză.

Art. XIII Este oare conștiința o oarecare putere?

La articolul al treisprezecelea vom proceda după cum urmează. Se pare că conștiinta este o oarecare putere.

1 Origene spune, în *Comentariul* său la *Epist. către Romani* II, 13, că *conștiința este spiritul de îndrumare și pedagogul sufletului, care îl îndepărtează de rău și îl leagă de bine.* Dar *spiritul* este numele unei oarecari puteri în suflet, fie că este însuși sufletul *(mens)*, după cum se spune în *Epist. către efes.* IV, 23: *Reînnoiți-vă în spiritul sufletului vostru (mens)*, fie că este însăși imaginația, astfel încît vederea *(visio)* imaginației este numită vedere spirituală, după cum spune Augustin în *Super Gen ad. litt XII*, 7. Prin urmare conștiința este o oarecare putere.

2 Apoi, nimic altceva nu poate fi subiect al păcatului decît o putere a sufletului. Dar conștiința este subiect al păcatului, căci în *Epistola către Tit.* I, 15, se vorbește despre cei care au și *sufletul și conștiința întinate.* Prin urmare, se pare că conștiința este o putere.

3 Apoi, conștiința trebuie să fie sau act, sau habitudine, sau putere. Dar ea nu este act, căci altfel nu ar fi întotdeauna în om. Ea nu este nici habitudine, căci altfel nu ar fi o singură conștiință, ci mai multe: deoarece noi sîntem conduși în acțiune de mai multe habitudini cognoscitive. Prin urmare conștiința este o putere.

Din contra. Conștiința poate fi înlăturată, nu însă și puterea. Prin urmare conștiința nu este o putere.

Răspund: Trebuie să spunem că conștiința, propriu vorbind, nu este o putere, ci un act. Și acest lucru este evident, fie că se consideră însuși înțelesul cuvîntului, fie ceea ce se atribuie conștiinței în mod obișnuit.

Căci conștiința, potrivit înțelesului cuvîntului, indică raportul științei cu ceva, căci conștiință înseamnă *știință cu altul (cum alio scientia)*. Dar aplicarea științei la ceva se se face printr-un oarecare act. Așadar, din acest înțeles al cuvîntului reiese că conștiința este un act.

Același lucru apare cu evidență și din cele ce se atribuie conștiinței. Căci despre conștiință se spune că conștiința atestă, sau leagă, sau îndeamnă și chiar acuză sau mustră. Și toate acestea sînt urmarea aplicării unei cunoștințe sau științe ale noastre actelor pe care le facem. Această aplicare se face în trei feluri. Într-un fel, cînd recunoaștem că am făcut sau că nu am făcut ceva, potrivit spuselor *Eccl.* VII, 23: *Conștiința ta știe că i-ai blestemat adesea pe alții.* Potrivit acestui fel, se spune că conștiința *atestă*. Într-alt fel, se aplică atunci cînd judecăm potrivit conștiinței noastre dacă trebuie să facem sau să nu facem ceva. Și, potrivit acestui fel, se spune că conștiința *îndeamnă* sau *obligă*. În al treilea fel, se aplică atunci cînd judecăm potrivit conștiinței noastre dacă un lucru făcut a fost făcut bine sau rău. Și, potrivit acestui fel, se spune că conștiința *scuză*, sau *acuză*, sau *duce la remușcări*. Este evident că toate acestea sînt o urmare a aplicării actuale a științei [noastre] la ceea ce facem. De aceea, propriu vorbind, conștiința denumește un act.

Dar pentru că habitudinea este principiul actului, se dă uneori numele conștiință, în primul rînd, habitudinii naturale numită sindereză. Astfel Ieronim, în *Comentariul* la *Ezech.* I, 6, numește sindereza conștiință; Vasile în *Hom. in princ. Proverb*, numește conștiința *tribunal natural;* iar Damaschin, în *Credința ortodoxă* IV, 22, spune că conștiința este *legea intelectului nostru.* Acest obicei se explică prin aceea că se ia efectul drept cauză și invers.

La întîia (obiecție): Trebuie să spunem că conștiința este numită spirit, cînd spiritul este considerat ca fiind sufletul *(mens)* însuși, ca un fel de lege interioară a acestuia.

La a doua (obiecție): Trebuie să spunem că întinarea [datorită păcatului] este în conștiință, dar nu ca în subiectul ei, ci așa cum se află în conștiință obiectul cunoscut, în măsura în care cineva știe că este întinat.

La a treia (obiecție): Trebuie să spunem că actul, deși nu subsistă întotdeauna prin el însuși, persistă totuși întotdeauna în cauza sa, care este puterea și habitudinea. Dar, deși conștiința este luminată de numeroase habitudini, toate aceste habitudini își trag eficacitatea dintr-o singură sursă primă și anume habitudinea [aplicării] primelor principii, care este denumită sindereză. De aceea această habitudine este denumită uneori exclusiv conștiință, după cum am spus mai sus.

CE CUNOAȘTE INTELECTUL NOSTRU DESPRE LUCRURILE MATERIALE

(Summa Theologica, I, Întrebarea LXXXVI*)*

Urmează să cercetăm acum ce cunoaște intelectul nostru despre lucrurile materiale. Cu privire la această problemă sînt patru lucruri de cercetat: 1 — Intelectul cunoaște lucrurile singulare? 2 — Cunoaște lucrurile infinite? 3 — Cunoaște lucrurile contingente? 4 — Cunoaște lucrurile viitoare?

Art. I Intelectul nostru poate cunoaște lucrurile singulare? La articolul întîi vom proceda după cum urmează. Se pare că intelectul nostru cunoaște singulare.

1 Cine cunoaște compunerea, cunoaște elementele compunerii. Dar intelectul nostru cunoaște compunerea: *Socrate*

este om, căci intelectul nostru este cel care formează o propoziție. Prin urmare intelectul nostru cunoaște acest singular care este Socrate.

2 Apoi, intelectul practic îndrumă la acțiune. Dar acțiunea are relații cu singularele. Prin urmare intelectul nostru cunoaște singularul.

3 Apoi, intelectul nostru se cunoaște pe sine însuși. Dar sinele este un singular, altfel nu ar avea un act al său, căci actele aparțin singularelor. Prin urmare intelectul nostru cunoaște singularele.

4. Apoi, o putere superioară poate face tot ce face o putere inferioară. Dar simțurile cunosc singularul. Prin urmare intelectul poate să-l cunoască cu atît mai mult.

Din contra, Filosoful spune, în *Fizica* I, 10, că *universalul este cunoscut prin rațiune; iar singularul prin simțuri.*

Răspund: Intelectul nostru nu poate cunoaște direct și primar singularul, în lucrurile materiale. Aceasta pentru că principiul individuației în lucrurile materiale este materia individuală. Dar intelectul nostru, așa cum am spus mai sus (Întrebarea LXXXV, art. I), înțelege abstrăgînd speciile inteligibile dintr-o asemenea materie. Ceea ce se abstrage însă din materia individuală este universalul. Deci, intelectul nostru nu poate cunoaște direct decît universalul. Dar el poate cunoaște singularul printr-un fel de reflecție. Căci, așa cum am spus mai sus (Întrebarea LXXXIV, art. 7), chiar după ce a abstras speciile inteligibile, intelectul nu poate înțelege lucrurile în act decît îndreptîndu-se spre imaginile *(phantasmata)* în care înțelege speciile inteligibile, așa cum se spune în *De anima* III, 22. Prin urmare el înțelege universalul direct prin speciile inteligibile, și înțelege indirect singularul, reprezentat prin imagini. Și în acest fel formulează propoziția *Socrate este om.*

Astfel obiecția întîia este soluționată.

La a doua (obiecție): Alegerea unui lucru particular este aproape la fel ca concluzia unui silogism format de intelectul

practic, așa cum se spune în *Etica* VII, 3. Dar o propoziție singulară nu poate fi dedusă dintr-o propoziție universală, decît prin asumarea unei oarecari propoziții singulare mediatoare. De aceea, principiul universal al intelectului practic nu pune în mișcare decît prin intermediul aprehensiunii particulare a părții sensitive, așa cum se spune în *De anima* III, 16.

La a treia (obiecție): Singularul nu este refrectar înțelegerii întrucît este singular, ci întrucît este material, căci nimic nu poate fi înțeles decît în mod imaterial. De aceea, dacă ceva este singular și imaterial, așa cum este intelectul, acesta nu este refractar înțelegerii.

La a patra (obiecție): Puterea superioară poate face ceea ce face puterea inferioară, dar mai eminent. Prin urmare, ceea ce simțul poate cunoaște material și concret, ceea ce înseamnă a cunoaște singularul în mod direct, intelectul cunoaște în mod imaterial și abstract, ceea ce înseamnă a cunoaște universalul.

Art. II Intelectul nostru poate cunoaște lucrurile infinite? La articolul al doilea vom proceda după cum urmează. Se pare că intelectul nostru poate cunoaște lucrurile infinite.

1 Dumnezeu depășește toate lucururile infinite. Dar intelectul nostru îl poate cunoaște pe Dumnezeu, așa cum am spus mai sus (Întrebarea 12). Prin urmare, cu atît mai mult intelectul nostru poate cunoaște toate celelalte lucruri infinite.

2 Apoi, intelectul nostru poate cunoaște în mod natural genurile și speciile. Dar în unele genuri sînt specii infinite, ca număr, proporții și forme. Așadar, intelectul nostru poate cunoaște lucrurile infinite.

3 Apoi, dacă un corp poate coexista cu altul în același loc, nimic nu poate împiedeca un număr infinit de corpuri să fie în același loc. Dar o specie inteligibilă poate coexista împreună cu alta în același intelect, căci în mod curent multe lucruri pot fi cunoscute în același timp. Prin urmare, intelectul nostru

poate avea în mod curent conștiința unui număr infinit de lucruri.

4 Apoi, cum intelectul nu este o facultate corporală, așa cum am spus mai sus (Întrebarea LXXVI, art. I), el apare ca o putere infinită. Dar o putere infinită are capacitatea de a cuprinde un obiect infinit. Prin urmare, intelectul nostru poate cunoaște lucrurile infinite.

Din contra, în *Fizica* I, 10, se spune că *infinitul, întrucît este infinit, este necunoscut.*

Răspund: Deoarece o facultate și obiectul ei sînt reciproc proporționale, intelectul trebuie să fie în raport cu infinitul, în același fel în care este în raport cu obiectul lui, care este quidditatea unui lucru material. Dar în lucrurile materiale infinitul nu există actual, ci numai potențial, în sensul succedării unui lucru de către altul, așa cum s-a spus în *Fizica* III, 10. De aceea, infinitul se află potențial în intelectul nostru prin considerarea succesivă a unui lucru după altul, căci niciodată intelectul nostru nu cunoaște atît de multe lucruri, încît să nu poată cunoaște încă și mai mult. Pe de altă parte, intelectul nostru nu poate cunoaște infinitul nici în mod actual, nici în mod curent. Nu îl poate cunoaște în mod actual, pentru că intelectul nostru nu poate cunoaște în mod actual în același timp, decît ceea ce cunoaște printr-o singură specie. Dar infinitul nu are o singură specie, altfel ar fi ceva total și complet. Prin urmare el nu poate fi înțeles decît prin considerarea succesivă a unei părți după cealaltă, așa cum rezultă în mod clar din definiția sa, dată în *Fizica* III, 1. Într-adevăr, infinitul este definit ca *acea cantitate din care oricît am lua, întotdeauna mai rămîne ceva de luat.* Astfel infinitul nu poate fi cunoscut în mod actual, decît dacă am număra toate părțile sale, ceea ce este cu neputință. Din același motiv nu putem înțelege infinitul în mod curent. Noi cunoaștem în mod curent prin luarea în considerare actuală. Înțelegînd, obținem cunoașterea, așa cum se spune în *Etica* II, 1. De aceea nu ne este cu putință să avem habitudinea unei infinități de lucruri cunoscute în mod distinct, decît dacă am fi

luat încă dinainte în considerare întreaga infinitate, numărîndu-le [lucrurile] potrivit succesiunii cunoașterii noastre, ceea ce este cu neputință. De aceea, intelectul nostru nu poate cunoaște infinitul nici [în mod] actual, nici [în mod] habitual, ci numai potențial, așa cum am spus mai sus.

La întîia (obiecție): Astfel cum am spus mai sus (Întrebarea VII, art. I), Dumnezeu este numit infinit ca formă care nu este limitată de nici o materie. În ceea ce privește lucrurile materiale însă se spune infinit despre ceea ce este privat de orice limită formală. Și forma fiind cunoscută în ea însăși, în timp ce materia nu poate fi cunoscută fără formă, urmează că infinitul material în sine nu poate fi cunoscut. Dar infinitul formal, care este Dumnezeu, este cunoscut în sine, dar este necunoscut de noi, din cauza slăbiciunii intelectului nostru, care în starea în care se află acum, are o aptitudine naturală numai pentru cunoașterea lucrurilor materiale. De aceea în starea prezentă nu îl putem cunoaște pe Dumnezeu decît prin efecte materiale. Dar în viitor această slăbiciune va fi înlăturată prin starea de glorie. Atunci îl vom putea vedea pe Dumnezeu însuși în esența sa, fără a-l putea totuși înțelege.

La a doua (obiecție): Natura intelectului nostru este să cunoască speciile abstrase din imagini. De aceea el nu poate cunoaște în mod actual sau habitual speciile numerelor și formelor despre care nu a avut imagini, decît într-un mod general și în principiile lor universale, ceea ce înseamnă a cunoaște potențial și confuz.

La a treia (obiecție): Dacă două sau mai multe corpuri ar fi în același loc, nu ar fi necesar ca ele să ocupe locul în mod succesiv, astfel ca lucrurile așezate [în acel loc] să fie numărate conform succesiunii acestei ocupări. Dar speciile inteligibile pătrund în intelectul nostru succesiv, de aceea nu pot fi înțelese multe lucruri [în mod] actual simultan. De aceea în intelectul nostru trebuie să fie un număr de specii definit și nu infinit.

La a patra (obiecție): Deoarece intelectul nostru este infinit în putere el cunoaște infinitul. Într-adevăr puterea sa este infinită, întrucît nu este limitată de o materie corporală. Intelectul poate cunoaște universalul, care este abstras din materia individuală și care, prin urmare, nu este limitat la un individ, ci, considerat în el însuși, se extinde la un număr infinit de indivizi.

Art. III Intelectul nostru poate cunoaște lucrurile contingente?

La articolul al treilea vom proceda după cum urmează. Se pare că intelectul nostru nu poate cunoaște lucrurile contingente.

1 Așa cum se spune în *Etica* VI, 5, „intelectul, înțelepciunea și știința nu se aplică la lucrurile contingente, ci la cele necesare."

2 Apoi, în *Fizica* IV, 20, se spune: „cele ce uneori sînt, iar alteori nu sînt, sînt măsurate de timp." Dar intelectul nostru abstrage din timp și din alte condiții materiale. De aceea, pentru că este propriu lucrurilor contingente uneori să fie, iar alte ori să nu fie, s-ar părea că lucrurile contingente nu sînt cunoscute de intelect.

Din contra. Toată știința se află în intelect. Dar unele științe au ca obiect lucrurile contingente, cum sînt de exemplu științele morale al căror obiect îl reprezintă acțiunile omenești supuse liberului arbitru, precum și științele naturii, întrucît se referă la lucruri generate și coruptibile. Prin urmare, intelectul cunoaște lucrurile contingente.

Răspund: Lucrurile contingente pot fi considerate în două feluri: fie ca fiind contingente, fie ca avînd în ele un element de necesitate, deoarece nu există nimic contingent care să nu aibă în el ceva necesar. De exemplu, faptul că Socrate aleargă este în sine contingent, dar relația alergării cu mișcarea este necesară, căci este necesar ca Socrate să se miște de vreme ce aleargă.

Dar contingența rezultă din materie, deoarece contingent este ceea ce poate să fie sau să nu fie, iar potența aparține materiei. Însă necesitatea rezultă din noțiunea de formă, deoarece ceea ce urmează din formă este necesar în subiect. Dar materia este principiul individuației. Noțiunea universalului rezultă prin abstractizarea formei din materia particulară. Mai mult, s-a spus mai sus (Art. I) că intelectul are universalul ca obiect prin el însuși și în mod direct, în timp ce obiectul simțului este singularul, care este, într-un anumit fel, obiectul indirect al intelectului, așa cum am spus mai sus. Prin urmare contingentul, considerat ca atare, este cunoscut direct de către simț și indirect de către intelect, în vreme ce principiile universale și necesare ale lucrurilor contingente sînt cunoscute de intelect.

Prin urmare dacă considerăm principiile universale ale lucrurilor sensibile, orice știință este a lucrurilor necesare. Dar dacă considerăm lucrurile ele însele, unele științe sînt ale lucrurilor necesare, iar altele ale lucrurilor contingente.

Și astfel obiecțiile sînt soluționate.

Art. IV. Poate intelectul cunoaște lucrurile viitoare?

La articolul al patrulea vom proceda după cum urmează. Se pare că intelectul nostru cunoaște lucrurile viitoare.

1 Intelectul nostru cunoaște prin specii inteligibile, abstrase din *aici* și *acum*, raportate în mod indiferent la orice timp. Dar el poate cunoaște prezentul. Deci poate cunoaște viitorul.

2 Apoi, omul poate cunoaște unele lucruri viitoare, cînd simțurile sale sînt suspendate, ca în somn și în nebunie. Dar intelectul este mai liber și mai viguros cînd este nelegat de simțuri. Deci intelectul, prin propria sa natură, poate cunoaște lucrurile viitoare.

3 Cunoașterea intelectuală a omului este mai eficace decît cea a oricărui animal nerațional. Dar unele animale cunosc viitorul, ca, de exemplu, ciorile care prin croncănitul lor des prevestesc ploaia. Prin urmare, încă mai mult poate cunoaște intelectul lucrurile viitoare.

Din contra, în *Eccl.* VIII (6 și 7), se spune: *Mare este nefericirea omului pentru că ignoră lucrurile trecute, iar pe cele viitoare nu are nici un mijloc să le cunoască.*

Răspund: Trebuie să facem aceeași deosebire în legătură cu lucrurile viitoare pe care am făcut-o mai sus în legătură cu lucrurile contingente. Căci lucrurile viitoare, întrucît sînt supuse timpului, sînt singulare și intelectul omenesc nu le cunoaște decît prin reflecție, așa cum am spus mai sus (Art. I). Dar principiile lucrurilor viitoare pot fi universale și perceptibile de către intelect și să devină obiecte ale științei. Oricum, vorbind despre cunoașterea lucrurilor viitoare, trebuie să observăm că lucrurile viitoare pot fi cunoscute în două feluri: fie în ele însele, fie în cauzele lor. Lucrurile viitoare nu pot fi cunoscute în ele însele decît de către Dumnezeu, pentru care sînt prezente chiar cele care în desfășurarea lucrurilor sînt viitoare întrucît privirea sa eternă îmbrățișează dintr-o dată întregul curs al timpului, așa cum am spus mai sus cînd a fost vorba despre cunoașterea pe care o are Dumnezeu (Întrebarea XIV, pct. 13). Dar întrucît există în cauzele lor, lucrurile viitoare pot fi cunoscute și de către noi. Într-adevăr, dacă cauza este astfel, încît rezultatul ei viitor provine cu necesitate din ea, vom cunoaște lucrurile viitoare cu certitudine științifică, așa cum astronomii cunosc dinainte viitoarea eclipsă. Dacă însă cauza este astfel, încît produce un anumit rezultat în cele mai multe cazuri, lucrurile viitoare vor fi cunoscute conjectural cu mai multă sau mai puțină certitudine, după cum cauza sa este mai mult sau mai puțin înclinată să producă efectul.

La întîia (obiecție): Acest argument consideră acea cunoaștere care derivă din principiile universale ale cauzelor, potrivit cărora lucrurile viitoare pot fi cunoscute, conform ordonării efectului față de cauză.

La a doua (obiecție): Așa cum spune Augustin, în *Confes.*, 12, sufletul are o anumită putere de previziune, astfel încît prin propria sa natură poate cunoaște lucrurile viitoare.

Așadar, cînd se retrage din simțurile corporale, întorcîndu-se astfel asupra lui însuși, participă la cunoașterea lucrurilor viitoare. O asemenea părere ar fi rațională, dacă am admite că sufletul ajunge la cunoașterea lucrurilor participînd la idei, așa cum susțineau platonicii, pentru că în acest caz sufletul ar cunoaște, prin natura sa, cauzele universale ale tuturor efectelor, fiind împiedecat numai de către corp, și, de aceea, dacă s-ar retrage din simțurile corporale, ar putea cunoaște lucrurile viitoare. Dar, cum acest fel de cunoaștere nu este natural pentru intelectul nostru, căci acesta, prin natura sa, obține cunoașterea numai de la simțuri, nu este deci natural pentru suflet să cunoască lucrurile viitoare cînd se înstrăinează de simțuri, ci le cunoaște prin impresiile unor cauze superioare, — spirituale și corporale. Ale cauzelor spirituale, cînd intelectul uman este iluminat de puterea divină prin intermediul îngerilor și imaginile sînt îndrumate spre cunoașterea lucrurilor viitoare; sau prin influența demonilor, cînd imaginația este îndreptată spre lucrurile viitoare cunoscute demonilor, așa cum s-a spus mai sus (Întrebarea LXXV, art. 3). În acest fel, sufletul este mai înclinat să primească impresiile cauzelor spirituale cînd este retras din simțuri, întrucît [în acest caz] este mai apropiat de substanțele spirituale și mai liber față de tulburările venind din afară. Același lucru poate proveni de la cauzele corporale superioare. Căci este limpede că corpurile superioare le influențează pe cele inferioare. Așadar, întrucît puterile sensitive sînt acte ale organelor corporale, corpurile cerești afectează într-un oarecare fel imaginația. Dar, cum corpurile cerești cauzează multe evenimente viitoare, imaginația primește anumite semne despre asemenea evenimente. Aceste semne sînt percepute mai mult noaptea și în timpul somnului, decît în timpul zilei și în stare de veghe, din cauză că, după cum se spune în cartea *Despre somn și veghe: cele primite ziua se destramă mai ușor, dar noaptea văzduhul este mai calm și liniștea mai mare, iar semnele se primesc în*

timpul somnului, căci cel ce doarme simte mai bine ușoarele mișcări interne decît cel treaz. Și asemenea mișcări produc semne din care se prevăd lucrurile viitoare.

La a treia (obiecție): Animalele sălbatice nu au o putere deasupra imaginației care să ordoneze imaginile, așa cum oamenii au rațiunea, și de aceea imaginația animalelor sălbatice urmează total influența corpurilor cerești. De aceea, unele evenimente viitoare, ca ploaia și altele de acest fel, pot fi cunoscute [mai de grabă] din mișcările acestor animale, decît din mișcările oamenilor îndrumate de rațiune. De aceea, în cartea *Despre somn și veghe*, Filosoful spune: *cei ce sînt mai nechibzuiți sînt cei mai departe-văzători, căci inteligența acelora nu este afectată de griji, ci sărăcăcioasă și goală și urmează orice mișcare ce i se imprimă.*

DESPRE ADEVĂR

(Summa Theologica, partea a doua a părții a doua, Întrebarea CIX*)*

Urmează să vorbim acum despre adevăr și viciile contrare acestuia. În legătură cu adevărul sînt patru puncte de cercetat: 1 — Este adevărul o virtute? 2 — Este o virtute specială? 3 — Este o parte a justiției? 4 — Înclină mai degrabă spre ceea ce este mai puțin decît spre ceea ce este mai mult?

Art. I Este adevărul o virtute?

La articolul întîi, vom proceda după cum urmează. Se pare că adevărul nu este o virtute.

1 Prima dintre virtuți este credința, al cărei obiect este adevărul. Dar obiectul precedînd habitudinea și actul, se pare că adevărul nu este o virtute, ci ceva care precede virtutea.

2 Apoi, Filosoful spune, în *Etica*, IV, 15, că *adevărul constă în a spune lucrurile care ne privesc așa cum sînt, fără să se adauge sau să se omită ceva.* Dar acest lucru nu este întotdeauna vrednic de laudă, nici în cele bune, căci, în *Proverb.* XXVII. 2, se spune: *Să te laude altul, și nu gura ta,* — și nici în cele rele, căci, în *Isaia*, III. 9, se spune: *Și-au strigat păcatul în gura mare, ca Sodoma și nu l-au ascuns.* Prin urmare, adevărul nu este o virtute.

3 Apoi, orice virtute este teologică, sau intelectuală, sau morală. Dar adevărul nu este o virtute teologică, deoarece nu are ca obiect pe Dumnezeu, ci lucruri temporale, căci Tullius [Cicero] spune că *adevărul este cel prin care spunem, fără nici o schimbare, cele ce sînt, sau au fost, sau vor fi.* În același fel, adevărul nu este o virtute intelectuală, ci scopul virtuților; și nu este nici o virtute morală, căci nu ține locul de mijloc între *exces* și *lipsă*, pentru că, cu cît spune cineva mai mult adevărul, cu atît este mai bine. Prin urmare, adevărul nu este o virtute.

Din contra, Filosoful, în *Etica* II și IV, include adevărul printre celelalte virtuți.

Răspund: Adevărul poate fi considerat în două feluri. În primul rînd, drept conformitatea pe baza căreia se spune despre un lucru că este *adevărat*, și, în acest fel, adevărul nu este o virtute, ci obiectul sau scopul unei virtuți, pentru că, astfel considerat, adevărul nu este o habitudine, care este genul virtuții, ci o anumită egalitate între intelect sau semn și lucrul înțeles sau semnificat, sau între un lucru și regula sa, după cum am spus în Partea întîi, Întrebarea XVI, art. I. În al doilea rînd, poate fi numit *adevăr* calitatea prin care cineva spune adevărul, potrivit căreia acela este numit *veridic (verax)*. Acest adevăr sau această veracitate trebuie să fie o virtute, deoarece a spune adevărul este un act bun, iar *virtutea este ceea ce-l face pe om bun și acțiunile sale bune.*

La întîia (obiecție): Acest argument consideră adevărul în primul sens.

La a doua (obiecție): A spune deschis ceea ce ne privește este bine în general, în măsura în care afirmăm adevărul; dar aceasta nu este deajuns pentru a fi un act de virtute, ci trebuie să ținem seama și de circumstanțe, altfel am comite un act vicios. Prin urmare este o greșeală să te lauzi pe tine însuți fără o cauză legitimă, chiar dacă spui adevărul, și de asemenea este o greșeală să faci cunoscute în public acțiunile tale rele, ca să te lauzi cu ele sau să le proclami fără nici o utilitate.

La a treia (obiecție): Cel care spune adevărul exprimă anumite semne conforme cu lucrurile, iar aceste semne sînt sau cuvinte, sau acțiuni exterioare, sau orice lucru exterior. Aceste lucruri exterioare aparțin domeniului virtuților, căci privesc folosirea organelor exterioare, în măsura în care această folosire este comandată de voință, De aceea *adevărul* nu este o virtute teologică, nici intelectuală, ci o virtute morală. El ține locul de mijloc între *exces* și *deficiență* în două moduri: în primul rînd, pe partea obiectului, în al doilea rînd, pe partea actului. Pe partea obiectului, pentru că *adevărul* indică, potrivit noțiunii sale, un fel de egalitate, iar egalul ocupă locul de mijloc între mai mult și mai puțin. Așadar, cel ce spune ceva adevărat despre sine însuși ține locul de mijloc între cel ce spune mai mult și cel ce spune mai puțin decît adevărul. Pe partea actului, veracitatea ține calea de mijloc spunînd adevărul cînd și cum trebuie. *Excesul* constă în a dezvălui lucrurile atunci cînd nu ar trebui să le dezvălui, iar *deficiența* constă în a trece lucrurile sub tăcere, atunci cînd ar trebui să le dezvălui.

Art. II Este adevărul o virtute specială?

La articolul al doilea, vom proceda după cum urmează. Se pare că adevărul nu este o virtute specială.

1 *Adevărul* și *binele* sînt convertibile. Dar bunătatea nu este o virtute specială, deoarece orice virtute este bunătate, pentru că „face bun pe cel ce o are". Prin urmare adevărul nu este o virtute specială.

2 Apoi, a face cunoscut ceea ce ne privește este un act de adevăr așa cum îl înțelegem aici. Dar acest lucru aparține fiecărei virtuți, deoarece orice habitudine virtuoasă se manifestă prin propriul ei act. Prin urmare adevărul nu este o virtute specială.

3 Apoi, *adevărul vieții* înseamnă să trăiești cu dreptate, căci *Isaia* XXXVIII, 3, spune: *amintește-ți Doamne că am mers înaintea ta potrivit adevărului și cu inima desăvîrșită.* Dar orice virtute are drept scop să-l facă pe om să trăiască cu dreptate, așa cum reiese din însăși definiția virtuții dată mai sus (I—II, Întrebarea LV, a). Prin urmare, adevărul nu este o virtute specială.

4 Apoi, adevărul pare să fie același lucru cu simplicitatea, căci amîndurora li se opune disimularea. Dar simplicitatea nu este o virtute specială, căci ea produce intenția dreaptă, lucru cerut de fiecare virtute. Prin urmare, adevărul nu este o virtute specială.

Din contra, în *Etica* II, adevărul este enumerat împreună cu celelalte virtuți.

Răspund: Natura virtuții omenești constă în a face faptele omului bune, de aceea, ori de cîte ori întîlnim un aspect special de bunătate în actele omului, este necesar ca omul să fie dispus la acest act printr-o virtute specială. Și cum, după Augustin *(De natura boni*, cap. 3*)*, binele constă în ordine, urmează că acest aspect special de bunătate trebuie să fie găsit acolo unde este o ordine anume. Dar există o ordine specială în care manifestările noastre externe, cuvinte sau fapte, sînt ordonate cum se cuvine în raport cu ceva, precum semnul față de semnificat, și, în afară de aceasta, omul este desăvîrșit prin virtutea adevărului. Prin urmare, este evident că adevărul este o virtute specială.

La întîia (obiecție): *Adevărul* și *binele* sînt convertibile în subiect, deoarece orice lucru *adevărat* este bun și orice lucru *bun* este adevărat. Dar, considerate logic, ele se depășesc unul pe celălalt, în același fel în care intelectul și voința se depășesc reciproc, căci intelectul înțelege voința și multe

alte lucruri în afară de aceasta, iar voința dorește lucruri proprii intelectului, precum și multe altele. De aceea, *adevărul*, considerat sub aspectul său propriu de perfecțiune a intelectului, este un bine particular, de vreme ce este ceva ce poate fi dorit; și în același fel, *binele* considerat sub aspectul său propriu ca scop al apetitului, este ceva adevărat, deoarece este ceva inteligibil. De aceea, de vreme ce virtutea include noțiunea de bunătate, este posibil ca adevărul să fie o virtute specială, întocmai cum *adevărul* este un bine special, dar bunătatea nu poate fi o virtute specială, deoarece, considerată sub aspect logic, ea este genul virtuții.

La a doua (obiecție): Habitudinile virtuții și viciului își obțin speciile prin ceea ce este intenționat în mod direct și nu prin ceea ce este accidental și lipsit de intenție. Dar, faptul că omul afirmă ceea ce îl privește, aparține virtuții adevărului, ca ceva intenționat în mod direct, deși acest lucru poate aparține și altor virtuți, ca o consecință, în afară de intenția principală. Căci bărbatul viteaz vrea să acționeze vitejește, iar faptul că își manifestă curajul prin actele sale este o consecință în afara intenției sale principale.

La a treia (obiecție): *Adevărul vieții* [sau viața potrivit adevărului] este adevărul prin care un lucru este adevărat, nu cel prin care cineva spune adevărul. Viața, ca orice altceva, este numită *adevărată* cînd își atinge regula și măsura, adică legea divină, rectitudinea vieții fiind obținută prin conformitatea cu această lege. Acest adevăr sau această rectitudine sînt comune fiecărei virtuți.

La a patra (obiecție): Simplicitatea este numită astfel prin opoziție cu duplicitatea, prin care omul arată un lucru în exterior în timp ce are altul în inimă, astfel încît simplicitatea aparține acestei virtuți În afară de aceasta, ea dă naștere intenției drepte într-adevăr nu în mod direct (căci aceasta aparține oricărei virtuți), ci excluzînd duplicitatea, prin care cineva pretinde un lucru și intenționează un altul.

Art. III Este adevărul o parte a justiției?

La articolul al treilea, vom proceda după cum urmează. Se pare că adevărul nu este o parte a justiției.

1 Se pare că trăsătura proprie justiției este să dea altora ce li se cuvine. Dar, spunînd adevărul, nu pare că dai altuia ce i se cuvine, așa cum se întîmplă în toate părțile justiției, amintite mai sus. Prin urmare, adevărul nu este o parte a justiției.

2 Apoi, adevărul aparține intelectului, în timp ce justiția este în voință, așa cum am arătat mai sus (Întrebarea LVIII, art. 4). Prin urmare, adevărul nu este o parte a justiției.

3 Apoi, după Ieronim, adevărul este de trei feluri și anume: „adevărul vieții", „adevărul justiției" și „adevărul doctrinei". Dar nici unul dintre acestea nu este o parte a justiției, căci *adevărul vieții* cuprinde toate virtuțile, așa cum am spus mai sus; *adevărul justiției* este identic cu justiția, astfel încît nu este o parte a ei; iar *adevărul doctrinei* aparține mai degrabă virtuților intelectuale. Prin urmare, adevărul nu este în nici un fel o parte a justiției.

Din contra, Tullius [Cicero], în *De Invent.*, enumără *adevărul* printre părțile justiției.

Răspund: Așa cum am arătat mai sus (Întrebarea LXXX, art. 1), virtutea este anexată justiției, precum lucrurile secundare sînt anexate celor principale, ca avînd ceva comun cu justiția, dar fiind insuficientă pentru conceptul desăvîrșit al justiției. Dar virtutea are două lucruri comune cu justiția. În primul rînd, este îndreptată înspre altul, deoarece afirmația despre care am spus că este un act de adevăr este îndreptată înspre altul, în măsura în care o persoană înfățișează alteia lucrurile care o privesc pe sine. În al doilea rînd, justiția stabilește o anumită egalitate între lucruri și tot așa face și virtutea adevărului, deoarece egalizează semnele cu lucrurile care ne privesc. Totuși ea [virtutea adevărului] nu este suficientă pentru conceptul propriu al justiției în legătură cu noțiunea datoriei, căci această virtute nu privește *datoria legală* pe care o consideră justiția, ci mai mult *datoria morală*, în măsura în care cineva datorește altuia

exprimarea adevărului. De aceea, adevărul este o parte a justiției, fiind anexat acesteia ca o virtute secundară unei virtuți principale.

La întîia (obiecție): — Deoarece omul este un animal social, o persoană datorează alteia acele lucruri fără de care societatea omenească nu ar putea subzista. Dar oamenii nu ar putea conviețui dacă nu s-ar crede unul pe celălalt, ca spunîndu-și adevărul unul altuia. De aceea virtutea adevărului se referă într-un oarecare fel de ceva datorat.

La a doua (obiecție): Adevărul despre care vorbim acum diferă de adevărul vieții, așa cum am spus mai sus (Art. 2, 3). Vorbim despre adevărul justiției în două feluri. În primul rînd, ne referim la faptul că justiția însăși este o rectitudine ordonată conform regulii legii divine, și, în acest fel, adevărul justiției diferă de adevărul vieții, deoarece, potrivit *adevărului vieții*, omul trăiește cu dreptate în el însuși, în timp ce, potrivit *adevărului justiției*, omul respectă rectitudinea legii în judecățile referitoare la alt om, și, în acest sens, *adevărul justiției* nu are nimic comun cu adevărul despre care vorbim acum și, la fel, nici cu *adevărul vieții*. Într-un alt mod, *adevărul justiției* poate fi înțeles ca referindu-se la faptul că, din justiție, cineva exprimă adevărul, ca, de exemplu, cînd mărturisește adevărul sau depune o mărturie adevărată. Acest adevăr este un act de justiție particular și nu aparține direct acelui adevăr despre care vorbim acum, pentru că în această exprimare a adevărului intenția principală a omului este să dea altuia ce i se cuvine. De aceea în *Etica* IV, Filosoful spune, referindu-se la această virtute a adevărului: *Nu vorbim despre cineva care spune adevărul în mărturisirile sale și aceasta nu se aplică nici lucrurilor privind justiția sau injustiția.* Adevărul doctrinei constă dintr-o anumită exprimare a adevărului referitoare la știință. De aceea acest adevăr nu aparține direct acestei virtuți, ci numai acel adevăr prin care omul se arată pe sine așa cum este, atît în viață cît și în vorbă și, de asemenea, arată lucrurile care îl privesc așa cum sînt, nici mai mari, nici mai mici.

Totuși, de vreme ce adevărurile științei, fiind cunoscute de noi, sînt ceva ce ne privesc și ne aparțin, în acest sens *adevărul doctrinei* poate aparține acestei virtuți, la fel ca oricare adevăr prin care omul exprimă, cu cuvîntul sau fapta, ceea ce știe.

Art. IV Dacă virtutea înclină mai degrabă spre ceea ce este mai puțin decît spre ceea ce este mai mult?

La articolul al patrulea, vom proceda după cum urmează. Se pare că virtutea adevărului nu înclină spre ceea ce este mai puțin.

1 Așa cum cineva comite un fals cînd spune mai mult, tot așa îl comite și cînd spune mai puțin, căci nu este mai fals să spui că patru este cinci, decît să spui că patru este trei. Dar așa cum spune Filosoful, în *Etica* IV, 7, *orice falsitate este în sine un rău și trebuie să fie evitată.* Prin urmare, virtutea adevărului nu înclină spre ceea ce este mai puțin, mai degrabă decît spre ceea ce este mai mult.

2 Apoi, cînd o virtute înclină mai degrabă spre o extremă decît spre alta, acest lucru se datorește faptului că locul de mijloc al virtuții se află mai aproape de o extremă decît de cealaltă, astfel, curajul este mai aproape de temeritate decît timiditatea. Dar locul de mijloc al adevărului nu este mai aproape de o extremă decît de alta, deoarece adevărul, fiind un fel de egalitate, ocupă exact locul de mijloc.

3 Apoi, se pare că te îndepărtezi mai puțin de adevăr dacă îl negi omițînd ceva din el, decît dacă adaugi ceva adevărului. Dar negarea adevărului îi este mai nesuferită adevărului decît faptul de a i se adăuga ceva, deoarece adevărul nu este compatibil cu negarea sa, dar este compatibil cu adăugirea. Prin urmare, se pare că adevărul înclină mai mult spre ceea ce este mai mult, decît spre ceea ce este mai puțin.

Din contra, Filosoful spune în *Etica* IV, 7 că *prin virtutea sa omul înclină mai degrabă spre ceea ce este mai puțin.*

Răspund: Există două moduri de a te îndepărta de adevăr înspre ceea ce este mai puțin. În primul rînd, afirmînd, ca atunci cînd cineva nu indică toate bunurile pe care le

posedă, ca de exemplu știința, sfințenia și așa mai departe. Acest lucru nu prejudiciază adevărul, deoarece ceea ce este mai puțin este conținut în ceea ce este mai mult, și, în acest fel, această virtute înclină înspre ceea ce este mai puțin. De aceea spune Filosoful *(Ibid.)* că acest lucru [a înclina înspre ceea ce este mai puțin] *pare mai prudent, din cauză că prea multul este supărător, căci cei ce se înfățișează pe sine mai mari decît sînt îi supără pe ceilalți, pentru că par că vor să-i depășească, în timp ce cei care își atribuie mai puțin decît au sînt plăcuți, pentru că par să-i respecte pe ceilalți prin moderație.* De aceea spune Apostolul *(Epistola către Cor.* 2, XII, 6*): Dacă aș vrea să mă laud, nu aș fi nesăbuit, căci aș spune adevărul, dar nu o fac de teamă ca cineva să nu creadă despre mine mai mult decît vede în mine sau decît aude despre mine.* În alt mod, te poți îndepărta de adevăr înspre ceea ce este mai puțin, negînd, adică spunînd, de exemplu, că nu este în noi ceea ce este în noi. De aceea nu aparține acestei virtuți să încline înspre ceea ce este mai puțin, pentru că aceasta ar implica falsitatea. Dar acest lucru ar fi mai puțin nesuferit adevărului, nu însă potrivit conceptului propriu al adevărului, ci potrivit conceptului de prudență, care trebuie menținut în toate virtuțile. Căci prudenței îi este mai nesuferit să crezi sau să te lauzi că ai ceea ce nu ai (acest lucru fiind mai periculos, și mai neplăcut pentru alții), decît să crezi și să spui că nu ai ceea ce ai.

Acestea sînt suficiente pentru răspunsul la obiecții.

RĂUL NU ESTE O ESENȚĂ

(Summa contra Gentiles, Cartea a treia*)*

CAP. VII

Din acestea [din capitolele anterioare] rezultă că nici o esență nu este rea în sine.

Căci răul, așa cum am spus (Cap. VI) nu este altceva decît o privațiune de ceea ce este natural și trebuie să aibă fiecare, căci toți folosesc cuvîntul *rău* în acest sens. Dar privațiunea nu este o esență, ci o negare în substanță [neexistență a ceva într-o substanță]. Prin urmare, răul nu este o esență în lucruri.

Iarăși, un lucru are existență potrivit esenței sale. În măsura în care are existență, are ceva bun, căci dacă binele este ceva dorit de toți, existența trebuie numită un bine, căci toți doresc existența. De aceea un lucru este bun în măsura în care are esență. Dar binele și răul sînt opuse unul altuia. Prin urmare, nimic nu este rău în măsura în care are esență. Prin urmare, nici o esență nu este rea în sine.

Mai mult, fiecare lucru este ori făptuitor *(agens)*, ori faptă. Dar răul nu poate fi făptuitor, căci cel ce făptuiește o face în măsura în care există în act și este perfect, și, de asemenea, nu poate fi nici faptă, deoarece scopul oricărei generări este forma și binele [ca atare]. Prin urmare nimic nu este rău potrivit esenței sale. De asemenea, nimic nu tinde spre contrariul său, căci orice lucru dorește ce îi este asemănător și potrivit. Iar orice existență făptuitoare tinde spre un bine, așa cum am dovedit mai sus (Cap. III). De aceea nici o existență, ca atare, nu este rea.

Iarăși, orice esență este a unui oarecare lucru natural, căci, dacă este în genul substanței, este în însăși natura lucrului, iar dacă ar fi în genul accidentului, ar trebui să derive din principiile unei oarecari substanțe și ar fi astfel natural pentru acea substanță, chiar dacă nu ar fi natural pentru o oarecare altă substanță, așa cum căldura este naturală pentru foc, dar nu este naturală pentru apă. Dar ceea ce este rău în sine nu poate fi natural pentru un lucru, căci aparține însăși naturii lucrului să fie o privațiune de ceea ce este natural și cuvenit lucrului. Prin urmare, răul, ca fiind o privațiune de ceea ce este natural, nu poate fi natural pentru un lucru. De aceea, ceea ce este natural pentru un lucru

este un bine, iar lipsa lui este un rău. Prin urmare nici o esență nu este rea în sine.

Mai mult, tot ceea ce are o esență este fie el însuși o formă, fie are o formă, căci prin formă orice lucru este indus într-un gen sau într-o specie. Dar o formă, ca atare, are o normă a bunătății, fiind principiul acțiunii și scopul spre care tinde orice făptuitor și actul prin care tot ce are o formă este perfect. De aceea tot ce are o esență, ca atare, este bine. Prin urmare, răul nu are esență. Apoi, existența se divide în act și potență. Dar actul, ca atare, este un bine, deoarece, în măsura în care ceva este în act, este perfect. Potența este și ea un bine căci tinde spre act, așa cum se poate vedea în cazul oricărei mișcări, și este proporționată actului, nu contrară acestuia, și se află în același gen ca actul, iar privațiunea nu i se potrivește decît prin accident. Prin urmare, tot ceea ce este, în orice fel de mod ar fi, este bun în măsura în care există. Prin urmare, răul nu are esență.

Mai mult, s-a dovedit, în II, 9, că orice existență, în orice mod ar fi, este de la Dumnezeu. Dar am arătat că Dumnezeu este bunătatea desăvîrșită (I, 41). Așadar, deoarece răul nu poate fi efectul binelui, este cu neputință ca o oarecare existență, în măsura în care există, să fie un rău.

Pornind de aici, se spune: *Dumnezeu a văzut toate lucrurile pe care le-a făcut, și ele erau toate bune (Facerea*, I, 31*)* și *El a făcut toate lucrurile bune la timpul lor (Eccl.* III, 11*)* și *Orice făptură a lui Dumnezeu este bună (Tim.* I, IV, 4*)*.

De asemenea, Dionisie, în *De div. nom.*, spune că *răul nu este un lucru care există (adică prin sine), nici ceva în care lucrurile există, asemenea unui accident, ca albeața sau negreața.*

Astfel, este respinsă eroarea manicheenilor, care susțin că există anumite lucruri rele prin însăși natura lor.

Cap VIII OBIECȚII CONTRA CONCLUZIEI DE MAI SUS

Se pare că anumite argumente ar putea combate afirmațiile de mai sus.

Căci orice lucru își derivă specia din propria sa diferență specifică. Dar răul este o diferență specifică la anumite genuri și anume la habitudinile și actele morale, din cauză că așa cum virtutea este o habitudine bună potrivit speciei sale, tot așa viciul este, potrivit speciei sale, un rău și același lucru despre actele virtuților și viciilor. Prin urmare, acestor lucruri răul le dă specia, el este deci o esență și este natural pentru anumite lucruri.

Apoi, fiecare dintre contrarii este o oarecare natură, căci dacă nu ar predica ceva, celălalt dintre contrarii ar fi o pură privațiune sau negație. Dar se spune despre bine și rău că sînt contrarii. Prin urmare răul este o oarecare natură.

Apoi, Aristotel *(Post praedicam*, cap. I*)* spune că binele și răul sînt genurile contrariilor. Dar orice gen are o oarecare esență sau natură. Căci nu există specii sau diferențe ale neexistenței, astfel încît ceea ce nu este nu poate fi un gen. Prin urmare, răul este o oarecare esență și natură.

Iarăși, orice făptuitor este un oarecare lucru. Dar răul făptuiește, ca rău, căci respinge și corupe binele. Prin urmare, răul, ca rău, este un oarecare lucru.

Mai mult încă, orice lucru care poate fi mai mult sau mai puțin trebuie să fie un lucru care admite gradații, iar negațiile și privațiunile nu admit mai multul și mai puținul. Dar, printre rele, întîlnim unele mai rele decît altele. De aceea se pare că răul este un oarecare lucru.

Apoi, lucrul și existența sînt convertibile. Dar răul există în lume. Deci el este un lucru și o natură.

Cap IX RĂSPUNS LA OBIECȚIILE ADUSE

Aceste obiecții pot fi rezolvate cu ușurință. Căci în morală se spune că răul și binele sînt diferențe specifice, așa cum afirmă primul argument, din cauză că faptele morale depind de voință, iar un lucru în măsura în care este voluntar face parte din genul moravurilor. Dar obiceiul voinței este scopul și binele. De aceea speciile morale sînt determinate de scop,

la fel cum sînt determinate acțiunile morale de forma principiului lor activ, așa cum, de exemplu, acțiunea de încălzire este determinată de căldură. Dar pentru că se spune bine și rău potrivit orientării spre scop sau lipsei acestei orientări, urmează că, în ceea ce privește moravurile, prima diferență este binele și răul. Dar, pentru un gen, trebuie să existe o măsură. Măsura în moravuri este rațiunea. Prin urmare, în moravuri, binele și răul depind de scopul determinat de rațiune. Prin urmare, în moravuri, tot ce își derivă specia dintr-un scop în acord cu rațiunea este denumit bine, potrivit speciei sale, și tot ce își derivă specia dintr-un scop contrar rațiunii este numit rău, potrivit speciei sale. Dar acest scop, deși respinge scopul determinat de rațiune, este totuși un fel de bine, de exemplu, ceva plăcut pentru simțuri sau ceva de acest fel, astfel încît în cazul unor animale acest scop este bun, și este bun chiar în cazul omului, dacă este moderat conform rațiunii, astfel încît se întîmplă că ceea ce este rău pentru unul să fie bun pentru altul. De aceea răul, întru cît este o diferență specifică în genul moravurilor, nu denotă ceva rău în esență, ci ceva bun în sine, dar rău pentru om, deoarece înlătură ordinea rațiunii, care este binele omului.

Din acestea urmează că răul și binele sînt contrarii în măsura în care intră în genul moravurilor, dar nu dacă sînt înțelese în mod simplu [în înțelesul absolut], așa cum susținea obiecția a doua; dar răul, ca atare, este o privațiune de bine.

În același fel putem înțelege afirmația că răul și binele, considerate în ordinea moravurilor, se află în genul contrariilor, așa cum argumenta obiecția a treia. Căci toate contrariile morale sînt fie ambele rele, ca de exemplu risipa și zgîrcenia, fie unul bun și celălalt rău, ca de exemplu dărnicia și zgîrcenia. Prin urmare răul moral este atît gen cît și diferență, nu pentru că este privațiunea de binele determinat de rațiune, cînd este numit rău, ci prin natura acți-

unii sau habitudinii orientate spre un scop care nu este compatibil cu scopul cuvenit determinat de raţiune, aşa cum un orb este un individ uman nu pentru că este orb, ci pentru că este acel anume om, şi cum raţionalul este diferenţa animalului, nu din cauza privaţiunii de raţiune, ci din cauza acelei anumite naturi a cărei consecinţă este privarea de raţiune. Se poate deci spune că Aristotel afirmă că răul şi binele sînt genuri, nu potrivit propriei sale opinii, căci nu le enumără printre cele zece genuri prime (în care să găseşte, la fiecare, o oarecare contrarietate), ci conform părerii lui Pitagora care susţine că binele şi răul sînt primele principii şi sub fiecare din ele pune zece contrarii; astfel sub bine găsim finit, pereche, unul, pe partea dreaptă, masculin, odihnitor, drept, pătrat şi în cele din urmă bun, iar sub rău găsim, infinit, nepereche, plural, pe partea stîngă, feminin, mişcător, curb, întunecos, alungit, şi în cele din urmă rău. În acelaşi fel şi în mai multe locuri din cărţile de logică se folosesc exemple din părerile altor filosofi, ca fiind probabile potrivit epocii respective. Totuşi aceste afirmaţii au în ele şi ceva adevărat, căci este greu de crezut ca ceva dat ca probabil să fie întru totul fals. Dar dintre toate contrariile, unul este perfect, iar celălalt este incomplet, ca şi cînd ar cuprinde un fel de privaţiune, astfel albul şi caldul sînt perfecte, dar recele şi negrul sînt imperfecte, ca şi cînd ar indica un fel de privaţiune. Prin urmare, deoarece orice scădere şi privaţiune sînt un fel de rău, în timp ce orice perfecţiune şi completitudine cad sub conceptul binelui, urmează că, în cazul contrariilor, unul pare să cadă sub bine, în timp ce celălalt pare să se apropie de noţiunea răului, şi, în acest fel, binele şi răul par să fie genuri ale tuturor contrariilor.

În acest fel, este limpede în ce mod răul este opus binelui, în felul în care argumenta obiecţia a patra. Din cauză că, în măsura în care forma şi scopul, care apar ca bine şi sînt adevăratele principii ale acţiunii, includ o privare de formă şi de scop, acţiunea care urmează dintr-o asemenea formă şi dintr-un asemenea scop este atribuită privaţiunii şi răului,

dar numai accidental, căci privațiunea, ca atare, nu este principiul vreunei acțiuni. De aceea, pe drept cuvînt spune Dionisie *(De divin. nom., 4)* că răul nu se opune binelui decît în virtutea unui bine și în el însuși este lipsit de putere și slab, ca nefiind un principiu de acțiune. Oricum, se spune că răul corupe binele, nu numai cînd acționează în virtutea unui bine, așa cum am explicat, ci și formal conform cu el însuși, așa cum se spune că orbirea corupe vederea, fiind ea însăși corupția vederii, și așa cum se spune că albeața colorează peretele, pentru că este însăși colorarea peretelui.

Se spune despre un lucru că este un rău mai mare sau mai mic pe baza depărtării sale de bine. În același fel, deci, lucrurile care implică privațiunea admit grade, cum sînt inegalitatea și neasemănarea; astfel, a fi mai inegal înseamnă a fi mai departe de inegalitate, și a fi mai nesemănător înseamnă a fi mai departe de asemănare. De aceea se spune că este un rău mai mare despre cel care este mai lipsit de bine, fiind mai departe de el. Dar privațiunile nu se măresc ca și cînd ar avea o oarecare esență, de exemplu calități și forme, așa cum susține obiecția a cincea, ci prin mărirea cauzei care privează; așa cum aerul este cu atît mai întunecat, cu cît în calea luminii se interpun mai multe obstacole, pentru că cu atît este mai departe de participarea la lumină.

Se spune de asemenea că răul există în lume, nu ca și cînd ar avea o esență, cum susține obiecția a șasea, ci în felul în care se spune că un oarecare lucru atins de un rău este el însuși rău, așa cum se spune, de exemplu, despre orbire și despre orice fel de privațiune că este rea, deoarece un animal lovit de orbire este orb. Căci se spune existent în două feluri, după cum ne învață Filosoful *(Met, V, 14)*: în primul rînd, ca indicînd esența unui lucru și, în acest fel, ea este împărțită în cele zece categorii; în acest fel, nici o privațiune nu poate fi numită existență. În al doilea rînd, ca denumind adevărul compusului, așa orbirea și privațiunea sînt numite existență, în felul în care se spune că un lucru este privat de ceva printr-o privațiune.

Putem conchide din cele spuse că răul nu este cauzat de altceva decît de către bine.

Căci dacă un oarecare rău ar fi cauzat de un rău, cum răul nu poate acţiona decît în virtutea unui bine, cum s-a arătat mai sus (Cap. IX), urmează că binele însuşi este cauza primară a răului.

Mai mult, ceea ce nu există nu este cauza nici unui lucru. De aceea, orice cauză trebuie să fie o oarecare existenţă. Dar răul nu este o existenţă, cum s-a arătat mai înainte (Cap. VII şi IX). Deci răul nu poate fi cauza vreunui lucru. Prin urmare dacă răul este cauzat de ceva, acest ceva trebuie să fie un bine.

De asemenea, ceea ce este în mod propriu şi prin sine cauza altui lucru urmăreşte propriul său efect, aşadar dacă răul ar fi prin sine cauza a ceva, ar tinde spre propriul său efect, adică spre rău. Dar acest lucru este fals, căci s-a arătat (Cap. III) că fiecare agent [lucru care acţionează] tinde spre un bine. De aceea, răul nu este cauza a ceva prin el însuşi, ci numai accidental. Dar orice cauză accidentală se reduce la o cauză prin sine. Dar numai binele poate fi o cauză prin sine, aşadar răul este cauzat de bine.

Apoi, orice cauză este materie, sau formă, sau agent, sau scop. Dar răul nu poate fi nici materie, nici formă, căci cum am arătat mai sus (Cap. VII şi IX), existenţa, fie actuală, fie potenţială, este un bine. De asemenea, răul nu poate fi nici agent, căci un bine acţionează în măsura în care este în act şi are o formă. El nu poate fi nici scop, deoarece este în afara intenţiei, aşa cum am arătat (Cap. IV). De aceea răul nu poate fi cauza vreunui lucru. Prin urmare, dacă ceva ar fi cauza unui rău, acest rău trebuie să fie cauzat de un bine.

Oricum, deoarece răul şi binele sînt opuse unul altuia, iar un opus nu poate fi cauza celuilalt decît doar accidental, aşa cum frigul cauzează căldură, după cum se spune în *Fizica*, cartea VIII, urmează că binele nu poate fi cauza activă a

răului decît prin accident. În ceea ce privește lucrurile naturale, acest accident poate fi pe partea agentului sau pe partea efectului.

Pe partea agentului, cînd puterea agentului este imperfectă, ceea ce face ca și acțiunea sa să fie imperfectă și rezultatul deficient; astfel, cînd puterea organului digestiv este slabă, urmează digestia imperfectă a alimentelor și o stare de indigestie, care sînt rele fizice. Dar pentru agent ca atare faptul de a avea o putere imperfectă este accidental, căci el acționează nu ca avînd o putere imperfectă, ci întrucît are o putere oarecare, căci dacă puterea i-ar lipsi cu totul, nu ar acționa de loc. În același fel, răul este cauzat accidental pe partea agentului, cînd puterea agentului este insuficientă. De aceea se spune că răul nu are o cauză eficientă, ci o cauză deficientă, deoarece răul nu urmează dintr-o cauză activă, decît în măsura în care puterea acestei cauze este insuficientă, și deci nu este eficientă. Și tot așa este dacă defectul în acțiune și în efect rezultă dintr-un defect al instrumentului sau al oricărui alt lucru necesar pentru acțiunea agentului, ca, de exemplu, atunci cînd puterea motoare produce un șchiopătat din cauza încovoierii tibiei, deoarece agentul acționează atît prin puterea sa, cît și prin instrumentul său.

Pe partea efectului, răul este cauzat de bine în mod accidental, fie pe partea materiei efectului, fie pe partea formei sale. Căci dacă materia nu este aptă să primească tiparul agentului, este necesar să urmeze o lipsă în efect astfel progenitura monstruoasă rezultă dintr-o neaptitudine, a materiei. Și dacă agentul nu reușește să transforme o materie neaptă într-un act perfect, această împrejurare nu trebuie pusă pe seama unui defect al agentului, deoarece fiecărui agent natural îi este atribuită o putere adecvată naturii sale, pe care dacă nu o depășește nu ajunge la o deficiență a acestei puteri, ajungînd la aceasta numai dacă nu atinge măsura puterii ce îi revine prin natură. Pe partea formei efectului, răul se produce în mod accidental, în măsura în care o formă implică lipsa unei alte forme, de aceea, generarea unui lucru

este urmată în mod necesar de descompunerea altuia. Dar acest rău nu este un rău al efectului intenționat de agent, așa cum am lămurit mai sus, ci al celuilalt lucru.

Așadar, este evident că în cazul lucrurilor naturale răul este cauzat de un bine numai în mod accidental. Și același lucru este adevărat în cazul artefactelor, deoarece meșteșugurile operează imitînd natura și la amîndouă greșeala se produce în același fel. Dar în cele morale lucrurile par să fie diferite, căci după cît se pare viciul moral nu pare a urma din o lipsă a puterii, căci slăbiciunea puterii morale fie exclude complet viciul moral, fie cel puțin îl micșorează, deoarece slăbiciunea nu merită pedeapsa cuvenită vinei, ci mai degrabă milă și iertare, deoarece viciul moral trebuie să fie voluntar, nu necesar. Dar dacă analizăm lucrurile cu atenție, sub un aspect avem o asemănare, iar sub altul o neasemănare. Este o neasemănare deoarece viciul moral este considerat numai în ceea ce privește acțiunea și nu într-un oarecare efect produs, căci virtuțile morale nu duc la producere, ci la acțiune *(non sunt factivae, sed activae)*. În schimb, meșteșugurile duc la producere și de aceea greșelile se întîmplă ca în natură. Prin urmare se consideră că răul moral nu rezultă din materia sau forma efectului, ci numai din agent. În acțiunile morale găsim patru principii active, în ordinea cuvenită. Primul este puterea executivă, adică forța motoare, care pune membrele în mișcare pentru a executa ordinul voinței. Această putere este pusă în mișcare de voință, care este al doilea principiu. Iar voința este pusă în mișcare de judecata puterii aprehensive, care judecă dacă un lucru este bun sau rău, care sînt obiecte ale voinței, unul dat ca să te îndrepți spre el, celălalt ca să fugi de el. Dar puterea aprehensivă este pusă în mișcare de lucrul aprehendat. De aceea primul principiu activ în acțiunile morale este lucrul aprehendat, al doilea este puterea aprehensivă, al treilea este voința, iar al patrulea este forța motoare care execută ordinul rațiunii. Dar actul puterii executive presupune binele sau răul moral.

Căci aceste acte externe nu aparțin moralei decît dacă sînt voluntare. De aceea, dacă actul voinței este bun, actul extern va fi numit bun, iar dacă primul va fi rău, al doilea va fi numit rău. Și nimic nu va apărea ca rău moral dacă defectul dintr-un act extern nu are nimic comun cu voința, căci șchiopătatul nu este un rău moral, ci unul natural. De aceea, o lipsă în această putere executivă, fie scuză în întregime viciul moral, fie îl micșorează. Apoi, actul prin care obiectul pune în mișcare puterea aprehensivă este lipsit de viciu moral, căci obiectul vizibil mișcă vederea potrivit ordinii naturale [a lucrurilor] și tot la fel pune orice obiect în mișcare o putere pasivă. Apoi, actul, considerat în sine, al puterii aprehensive este lipsit de viciu moral, deoarece un defect al ei scuză sau micșorează viciul moral, tot așa cum o face un defect al puterii executive, căci slăbiciunea și ignoranța scuză sau micșorează greșeala în același fel. Urmează deci că viciul moral se află în primul rînd și în principal în actul propriu al voinței și un act este denumit în mod logic moral tocmai pentru că este voluntar. Prin urmare rădăcina și originea greșelii morale se află în actul voinței.

Dar se pare că această cercetare întîmpină o dificultate. Căci, de vreme ce un act deficient rezultă dintr-un defect al principiului activ, trebuie să presupunem un defect în voința care precede greșeala morală. Și dacă acest defect este natural, el însoțește întotdeauna voința, astfel încît voința greșește moral ori de cîte ori acționează. Dar actele virtuoase arată că acest lucru este fals. Dacă însă defectul ar fi voluntar, el va fi întotdeauna o greșeală morală, a cărei cauză trebuie să fie întotdeauna analizată, și, astfel, analiza va continua la nesfîrșit. Așadar, trebuie să spunem că un defect preexistent în voință nu este natural, altfel ar urma că voința greșește în fiecare act al ei și că acest lucru nu este întîmplător; pentru că, în acest caz, nu ar exista greșeală morală în ceea ce ne privește, deoarece lucrurile întîmplătoare sînt nepremeditate și în afara domeniului rațiunii.

De aceea, defectul este voluntar, dar nu este o greşeală morală, căci altfel am fi obligaţi să continuăm la infinit.

Este necesar să analizăm cum poate fi acest lucru. Perfecţiunea oricărui principiu activ depinde de un principiu activ superior, căci al doilea agent acţionează în virtutea primului agent. Aşadar, cît timp al doilea agent rămîne subordonat primului agent, acţionează fără greşeală, dar greşeşte în acţiunea sa dacă se abate de la ordinea primului agent, aşa cum se întîmplă, de exemplu, cu un instrument care răspunde în mod insuficient mişcării primului agent. S-a spus că, în ordinea acţiunilor morale, două principii preced voinţa şi anume puterea aprehensivă şi obiectul aprehendat, care este scop. Şi, deoarece fiecărui mobil [lucru care se mişcă] îi corespunde o putere motoare proprie, nu oricare putere aprehensivă este forţa motoare corespunzătoare fiecărei puteri apetitive, ci una uneia, alta alteia. Aşadar, aşa cum forţa motoare proprie a apetitului sensitiv este puterea aprehensivă a simţurilor, tot aşa forţa motoare proprie a voinţei este însăşi raţiunea.

Apoi, deoarece raţiunea este capabilă să aprehendeze multe lucruri bune şi multe scopuri, fiecare avîndu-şi propriul său scop, tot aşa şi voinţa trebuie să aibă propriul ei scop şi o primă forţă motoare, nu orice bine, ci unul determinat. De aceea, cînd voinţa tinde spre actul ei, fiind pusă în mişcare de aprehensiunea raţiunii care îi înfăţişează propriu-i bine, rezultă acţiunea cuvenită. Dar dacă voinţa se îndepărtează de aprehensiunea puterii sensitive sau chiar de cea a raţiunii care înfăţişează un bine, altul decît propriul ei bine, urmează în actul voinţei o greşeală morală. Prin urmare, greşeala acţiunii în voinţă este precedată de lipsa ordinii faţă de raţiune şi propriul scop. Faţă de raţiune, atunci cînd, de exemplu, voinţa, la aprehensiunea subită a unui sinţ, tinde spre un bine plăcut simţului; faţă de scopul cuvenit, atunci cînd, de exemplu, raţiunea ajunge, prin chibzuire, la un oarecare bine, care nu este bine acum sau este bine într-un

fel particular, și totuși voința tinde spre acest bine ca și cînd ar fi propriul ei bine. Dar această lipsă de ordine este voluntară, căci este în puterea voinței să vrea sau să nu vrea, de asemenea, stă în puterea voinței ca rațiunea să considere actul sau să înceteze de a-l considera ori să considere acest lucru sau altul. Această lipsă a ordinii nu este un rău moral, căci dacă rațiunea nu ar considera nimic sau ar considera un bine oarecare, nu există greșeală pînă cînd voința nu tinde spre un scop necuvenit, ceea ce este în fapt un act al voinței.

Cap. XI. RĂUL ÎȘI ARE TEMEIUL ÎNTR-UN OARECARE BINE

Din cele spuse pînă acum se poate arăta că orice rău își are temeiul într-un oarecare bine.

Căci răul nu poate exista prin sine însuși, deoarece nu are esență, așa cum s-a arătat mai sus (Cap. VII). De aceea, este necesar ca răul să fie într-un subiect oarecare. Dar orice subiect, fiind o oarecare substanță, este un bine, după cum rezultă din cele spuse (cap. VI). De aceea, orice rău se află într-un oarecare bine.

Mai mult, răul este o privațiune, așa cum am arătat. Dar privațiunea și forma care lipsește sînt în același subiect, iar subiectul unei forme este o existență potențială întru această formă, care este un bine, căci potența și actul sînt în același gen. Prin urmare privațiunea, care este un rău, este într-un oarecare bine, ca în subiectul ei.

Mai mult încă, se spune despre ceva că este rău pentru că dăunează, dar nu că dăunează unui bine, pentru că binele dăunează răului, de vreme ce corupția răului este binele. El nu dăunează binelui (din punct de vedere formal) decît dacă este într-un bine, astfel orbirea este dăunătoare omului, întrucît este în el. De aceea răul trebuie să fie într-un bine.

Apoi, răul nu este cauzat decît de un bine și numai prin accident. Dar tot ceea ce este prin accident poate fi redus la ceea ce este prin sine. Prin urmare, împreună cu răul cauzat,

care este efectul accidental al binelui, trebuie să fie un oarecare bine, care este efectul binelui prin sine, astfel încît să fie temeiul acelui rău, căci ceea ce este accidental este întemeiat pe ceea ce este în sine. Însă, văzînd că binele și răul sînt opuse unul altuia și că nici unul dintre acești opuși nu poate fi subiectul celuilalt, ci îl exclude, cineva ar putea crede, la prima vedere, că este lipsit de rațiune să se spună că binele este subiectul răului.

Dar acest lucru nu este lipsit de rațiune dacă cercetăm adevărul în adîncime. Căci despre bine se spune astfel în mod universal, chiar ca existență, căci orice existență, ca atare, este un bine, după cum am arătat (Cap. VII). Nu este însă lipsit de rațiune ca neexistența să aibă existența drept subiect, căci orice privațiune este o neexistență și totuși subiectul ei este o substanță, care este o existență. Dar neexistența nu este într-o existență opusă ca în subiectul ei; căci orbirea nu este o neexistență universală, ci un anume fel de neexistență și anume privarea de vedere, de aceea ea nu este în văz, ca în subiectul ei, ci în animal. În același fel răul nu este în binele opus ca în subiectul său (ci acesta este înlăturat de rău), dar într-un oarecare alt bine, așa cum răul moral este într-o natură bună, iar răul naturii, adică privațiunea de formă, este în materie, care este un bine, ca fiind existență în potență.

DESPRE LIBERUL ARBITRU

(Summa Theologica, I, Întrebarea LXXXIII*)*

Vom cerceta acum liberul arbitru și ne vom referi la patru puncte:

1 — Este înzestrat omul cu liber arbitru? 2 — Ce este liberul arbitru, putere, act, sau habitudine? 3 — Dacă este

putere, este apetitivă, sau cognitivă? 4 — Dacă este apetitivă, este identică cu voința sau diferită?

Art. 1 Este înzestrat omul cu liber arbitru?

La articolul întîi vom proceda după cum urmează. Se pare că omul nu este înzestrat cu liber arbitru.

1 Cine este înzestrat cu liber arbitru face ce voiește. Dar omul nu face ce voiește, căci, în *Ep. către Rom.* VII, 19, se spune: *binele pe care îl vreau nu-l fac, dar răul pe care nu-l vreau îl fac.* Prin urmare, omul nu este înzestrat cu liber arbitru.

2 Apoi, celui care are liber arbitru îi stă în putere să vrea sau să nu vrea, să facă sau să nu facă. Dar acest lucru nu stă în puterea omului, căci, în *Ep. către Rom.* IX, 16, se spune: *nu este în puterea celui ce vrea*, adică să vrea, și *nu este în puterea celui ce fuge*, adică să fugă. Deci omul nu este înzestrat cu liber arbitru.

3 Apoi, *liber este ceea ce* [lucrul care] *își este sieși cauză*, așa cum se spune în *Metaph.* 1, III. De aceea, ceva [un lucru] mișcat de altul nu este liber. Dar Dumnezeu mișcă voința, căci, în *Prov.* XXI, 1, stă scris: *Inima regelui este în mîna Domnului, și Domnul îl împinge să vrea*, iar în *Ep. către Fil.* II, 13, stă scris: *Domnul este cel ce lucrează în noi ca să vrem și să desăvîrșim.* Prin urmare omul nu este înzestrat cu liber arbitru.

4 Apoi, cel înzestrat cu liber arbitru este stăpînul acțiunilor sale, însă omul nu este stăpînul acțiunilor sale, căci, în *Erem.*, X, 23, stă scris: *Calea omului nu-i stă acestuia în putere și nici nu îi este dat să-și dirijeze pașii.* Prin urmare, omul nu este înzestrat cu liber arbitru.

5 Apoi, Filosoful spune, în *Etica* III, 13: *Fiecăruia după cum este, așa îi este și scopul.* Dar nu stă în puterea noastră să fim într-un fel sau altul, căci aceasta ne vine de la natură. Prin urmare, este firesc pentru noi să urmărim un scop oarecare. Prin urmare, nu o facem pe baza liberului arbitru.

Din contra, în *Ecl.*, XV, 14, stă scris: *Dumnezeu l-a făcut pe om de la început și l-a lăsat în puterea chibzuinței sale*, iar în glosă se adaugă: *adică a liberului său arbitru.*

Răspund: Omul este înzestrat cu liber arbitru, altfel sfaturile, îndemnurile, poruncile, interzicerile, răsplata și pedeapsa ar fi în van. Pentru a scoate la iveală acest lucru trebuie să observăm că unele [lucruri] acționează fără judecată, așa cum o piatră se mișcă în jos; și în același fel toate cele [lucrurile] cărora le lipsește cunoașterea. Iar altele [alte lucruri] acționează cu judecată, dar nu cu o judecată liberă, ca, de exemplu, animalele. Căci oile, văzînd lupul, judecă că este un lucru de care trebuie să fugi, printr-o judecată naturală și nu prin una liberă, căci nu judecă printr-o comparație, ci prin instinct natural. Același lucru trebuie spus despre orice judecată a animalelor. Omul însă acționează pe baza judecății, căci judecă prin puterea sa cognoscitivă că ceva trebuie evitat sau căutat. Dar pentru că această judecată, în cazul unei anumite acțiuni particulare, nu este bazată pe un instinct natural, ci pe un act de comparare al rațiunii, el [omul] acționează pe baza judecății libere, păstrîndu-și puterea de a înclina spre diverse lucruri. Căci în cele [lucrurile] contingente rațiunea poate urma căi opuse, așa cum constatăm în cazul silogismelor dialectice și al argumentelor retorice. Acțiunile particulare sînt însă contingente și de aceea în legătură cu ele judecata rațiunii poate urma căi opuse și nu este determinată spre una anume. Astfel, omul fiind rațional, este necesar să fie înzestrat cu liber arbitru.

La întîia (obiecție): Așa cum am spus mai sus (Întrebarea LXXXI, art. 3), apetitul sensitiv, deși ascultă de rațiune, totuși într-o anumită împrejurare i se poate împotrivi, dorind ceea ce rațiunea interzice. Acesta este, prin urmare, binele pe care omul nu-l face cînd îl dorește și anume *să nu dorească ceva contra rațiunii*, așa cum lămurește Augustin acest pasaj.

La a doua (obiecție): Aceste cuvinte ale Apostolului nu trebuie înțelese în sensul că omul nu ar dori sau nu ar fugi pe baza propriului său liber arbitru; ci că, pentru aceasta, liberul său arbitru nu este suficient, dacă nu este pus în mișcare și ajutat de Dumnezeu.

La a treia (obiecție): Liberul arbitru este cauza propriei mișcări, căci prin liberul său arbitru se mișcă omul spre a acționa. Dar nu este o necesitate a libertății ca ceea ce este liber să fie prima cauză a lui însuși, la fel cum nu este necesar ca un lucru care este cauza altuia să fie prima cauză a acelui lucru. De aceea Dumnezeu este prima cauză care pune în mișcare atît cauzele naturale, cît și pe cele voluntare. Și la fel cum punînd în mișcare cauzele naturale nu împiedică acțiunile lor să fie naturale, tot așa punînd în mișcare cauzele voluntare nu împiedică acțiunile lor să fie voluntare, ci este cauza acestui lucru în ele, căci acționează în fiecare lucru conform propriei naturi a acestuia.

La a patra (obiecție): Calea omului, se spune, nu îi stă acestuia în putere ca urmare a efectuării alegerilor sale, în care poate fi împiedicat, fie că vrea, fie că nu. Oricum, alegerile însele sînt în noi, dar presupun ajutorul divin.

La a cincea (obiecție): Calitatea omului este de două feluri: una naturală, alta venindu-i din afară [adăugată]. Calitatea naturală poate fi în partea intelectuală, sau în corp și în puterile anexe ale acestuia. Așadar, ca urmare a faptului că omul este astfel în virtutea unei calități naturale, care se află în partea intelectuală, el dorește în mod firesc scopul său ultim, și anume beatitudinea. Această dorință este o dorință naturală și nu este supusă liberului arbitru, după cum rezultă limpede din cele spuse mai sus (Întrebarea LXXXII, art. 1, 2). Dar cu referire la corp și la puterile sale omul poate fi astfel în virtutea unei calități naturale în măsura în care are un anumit temperament sau o anumită alcătuire datorată unei afecțiuni oarecare produsă de cauze corporale care nu pot afecta partea intelectuală, întrucît aceasta nu este actul unui organ corporal. Și, așa cum este

un om în virtutea unei calităţi corporale, tot aşa trebuie să-i fie scopul, deoarece, în urma unei asemenea alcătuiri, omul este înclinat să aleagă sau să respingă ceva. Dar aceste înclinaţii sînt supuse judecăţii raţiunii, pe care apetitul inferior o ascultă, aşa cum am spus (Întrebarea LXXXI, art. 3). Prin urmare, liberul arbitru nu este prejudiciat în nici un fel prin aceasta. Calităţile venite din afară [adăugate] sînt habitudini sau pasiuni în virtutea cărora omul este înclinat spre un lucru mai mult decît spre altul. Dar şi astfel de înclinaţii sînt supuse judecăţii raţiunii. Asemenea calităţi sînt supuse raţiunii pentru că stă în puterea noastră, fie să ni le însuşim cauzîndu-le ori supunîndu-ne lor, fie să le excludem. Şi nimic din toate acestea nu este în contradicţie cu liberul arbitru.

Art. II Este liberul arbitru o putere?

La articolul al doilea vom proceda după cum urmează. Se pare că liberul arbitru nu este o putere.

1 Liberul arbitru nu este nimic altceva decît o judecată liberă. Dar judecata denumeşte un act, nu o putere. Prin urmare liberul arbitru nu este o putere.

2 Apoi, liberul arbitru este definit ca facultatea voinţei şi raţiunii. Dar facultatea denumeşte o aptitudine a puterii, care este datorată habitudinii. Prin urmare liberul arbitru este o habitudine. În *De gratia et lib. arbitr.*, cap. I, Bernard spune că liberul arbitru este *habitudinea sufletului de a dispune liber de el însuşi*. Prin urmare liberul arbitru nu este o putere.

3 Apoi, nici o putere naturală nu se pierde prin păcat. Dar liberul arbitru se pierde prin păcat, căci Augustin spune *(Enchir.*, cap. XXX*)* că *omul care foloseşte rău liberul arbitru, îl pierde atît pe acesta cît şi pe sine însuşi*. Prin urmare liberul arbitru nu este o putere.

Din contra, se pare că subiectul unei habitudini nu este nimic altceva decît o putere. Dar liberul arbitru este subiec-

tul grației, cu ajutorul căreia alege ceea ce este bun. Prin urmare liberul arbitru este o putere.

Răspund: Conform înțelesului propriu al cuvîntului [în latinește: *arbitrium* = judecată] liberul arbitru denumește un act, iar limbajul comun numește liber arbitru ceva ce este principiul actului prin care omul judecă liber. În ceea ce ne privește pe noi [oamenii], principiul unui act este putere și habitudine, căci spunem că cunoaștem un lucru și prin știință și prin putere intelectivă. Prin urmare, liberul arbitru trebuie să fie sau o putere, sau o habitudine, sau o putere cu o habitudine. Faptul că nu este o habitudine, nici o putere cu o habitudine poate fi dovedit în mod clar pe două căi. În primul rînd, pentru că, dacă este habitudine, trebuie să fie o habitudine, naturală, deoarece este firesc ca omul să fie înzestrat cu liber arbitru. Dar noi nu avem o habitudine naturală, referitoare la lucrurile care cad sub liberul arbitru, căci sîntem înclinați în mod firesc spre acele lucruri în legătură cu care avem habitudini naturale, ca, de exemplu, să fim de acord cu primele principii, iar lucrurile spre care sîntem înclinați în mod firesc nu cad sub liberul arbitru, așa cum am spus despre dorința de beatitudine (Întrebarea LXXXII, art. 1, 2). Prin urmare, este împotriva adevăratei noțiuni a liberului arbitru să fie o habitudine naturală. Pe de altă parte, este împotriva naturii sale să fie o habitudine nenaturală. Prin urmare, liberul arbitru nu este o habitudine în nici un sens. În al doilea rînd, acest lucru este clar pentru că în *Etica* II, 5, se spune că habitudinile sînt lucrul în baza căruia sîntem bine sau rău dispuși cu privire la acțiuni și pasiuni. Într-adevăr, prin cumpătare sîntem bine dispuși în ceea ce privește concupiscența, iar prin necumpătare sîntem rău dispuși. De asemenea, prin știință sîntem bine dispuși față de actul intelectului cînd cunoaștem adevărul, iar prin habitudinea contrară sîntem rău dispuși. Dar liberul arbitru este indiferent față de alegerea bună sau rea. De aceea, este imposibil ca liberul arbitru să fie o habitudine. Rămîne deci ca liberul arbitru să fie o putere.

La întîia (obiecție): De obicei o putere este denumită pornind de la actul ei. Astfel pornind de la acest act, care este o judecată liberă, este denumită și puterea care este principiul acestui act. Altfel, dacă liberul arbitru ar denumi un act, el nu ar rămîne întotdeauna în om.

La a doua (obiecție): Uneori facultatea denumește o putere gata de acționare. În acest sens este folosită facultatea în definiția liberului arbitru. Dar Bernard nu consideră habitudinea ca fiind despărțită de putere, ci însemnînd o anumită aptitudine, prin care omul are o anumită relație cu un act. Și acest lucru poate fi realizat atît printr-o putere, cît și printr-o habitudine, căci printr-o putere omul este capabil să îndeplinească acțiunea, iar prin habitudine el este apt să acționeze bine sau rău.

La a treia (obiecție): Se spune că omul și-a pierdut liberul arbitru căzînd în păcat, nu în ceea ce privește libertatea naturală, care este cea față de constrîngere, ci în ceea ce privește libertatea față de vină și suferință, ceea ce vom vedea mai departe în tratatul despre Morală în partea a doua a acestei lucrări (I^a II^{ae}, Întrebările LXXXV, și CIX).

Art. III Este liberul arbitru o putere apetitivă sau cognitivă?

La articolul al treilea vom proceda după cum urmează. Se pare că liberul arbitru nu este o putere apetitivă, ci una cognitivă. Prin urmare, liberul arbitru este o putere cognitivă.

1 Damaschin spune *(Despre dreapta credință*, II, 27*)* că *liberul arbitru însoțește nemijlocit natura rațională.* Dar rațiunea este o putere cognitivă. Prin urmare liberul arbitru este o putere cognitivă.

2 Apoi, spunem liber arbitru ca și cum am spune judecată liberă. Prin urmare liberul arbitru este o putere cognitivă.

2 Apoi, funcția principală a liberului arbitru este să aleagă. Dar alegerea pare să aparțină cunoașterii, pentru că implică o anumită comparație a unui lucru cu altul, ceea ce revine puterii cognitive. Prin urmare liberul arbitru este o putere cognitivă.

Din contra, Filosoful spune, în *Etica* III, 9, că alegerea este *dorința acelor lucruri care se află în noi*. Dar dorința este un act al puterii apetitive. Deci liberul arbitru este o putere apetitivă.

Răspund: Actul propriu liberului arbitru este alegerea. Spunem că avem liber arbitru pentru că putem primi un lucru și refuza un altul, și aceasta înseamnă a alege. De aceea, trebuie să considerăm natura liberului arbitru referindu-ne la natura alegerii. La alegere contribuie ceva [un lucru] din partea puterii cognitive și ceva [un lucru] din partea puterii apetitive. Din partea puterii cognitive se cere o îndrumare cu ajutorul căreia judecăm dacă ceva [un lucru] trebuie preferat altuia, iar din partea puterii apetitive se cere ca apetitul să accepte judecata îndrumării. De aceea, Aristotel, în *Etica* VI, 2, lasă în dubiu întrebarea dacă alegerea aparține în principal puterii apetitive sau celei cognitive. El spune că alegerea este *fie un intelect apetitiv, fie un apetit intelectiv*. Dar, în *Etica* III, 9, înclină să creadă că este un apetit intelectiv și numește alegerea *o dorință trecută prin judecată*. Motivul acestui lucru este că obiectul propriu alegerii este calea spre scop. Acesta, ca atare, este acel bun pe care îl numim folositor. Și, de vreme ce binele, ca atare, este obiectul apetitului, urmează că alegerea este în principal un act al puterii apetitive. Așadar, liberul arbitru este un act al puterii apetitive.

La întîia (obiecție): Puterile apetitive o însoțesc pe cea aprehensivă. Damaschin spune, în acest sens, că *liberul arbitru însoțește nemijlocit puterea rațională*.

La a doua (obiecție): Judecata este cvasiconcluzia și determinarea îndrumării. Dar îndrumarea este determinată, în primul rînd, de judecata rațiunii, în al doilea rînd, de accep-

tarea de către apetit. De aceea Filosoful spune, în *Etica* III, 9, că *dacă ai judecat în urma îndrumării, dorești în acord cu ea.* În acest sens, alegerea însăși este o judecată de la care liberul arbitru își trage numele.

La a treia (obiecție): Comparația implicată în alegere aparține îndrumării [precedente], care este un act al rațiunii. Căci apetitul nu face comparații, totuși, în măsura în care este pus în mișcare de către puterea cognitivă, care compară, el are o oarecare similitudine cu comparația, prin alegerea unui lucru în locul altuia.

Art. IV Este liberul arbitru o putere deosebită de voință?

La articolul al patrulea vom proceda după cum urmează. Se pare că liberul arbitru este o putere deosebită de voință.

1 În cartea *Despre dreapta credință* II, 22, Damaschin spune că un lucru este θέλησις și altceva βούλησις; dar θέλησις este voința, în timp ce βούλησις pare să fie liberul arbitru, deoarece, după el βούλησις este voința care se referă la un obiect pe calea comparației între două lucruri. De aceea, se pare că liberul arbitru este o putere diferită de voință.

2 Apoi, puterile pot fi cunoscute prin actele lor. Dar alegerea, care este un act al liberului arbitru, este deosebită de actul voinței, deoarece, așa cum se spune *Etica* III, 5, *actul voinței privește scopul, iar alegerea privește mijloacele pentru atingerea* scopului. Prin urmare liberul arbitru este o putere diferită de voință.

3 Apoi, voința este apetitul intelectiv. Dar în intelect sînt două puteri — cea activă și cea posibilă. Prin urmare și pe partea apetitului intelectiv trebuie să existe o altă putere în afară de voință, și se pare că aceasta nu poate fi decît liberul arbitru. Prin urmare liberul arbitru este o putere diferită de voință.

Din contra, Damaschin spune, în *Despre dreapta credință* III, 14, că liberul arbitru nu este altceva decît voința.

Răspund: Puterile apetitive trebuie să fie proporționate față de puterile aprehensive, așa cum am spus mai sus (Întrebarea LXIV, art. 2). Dar, așa cum pe partea aprehensiunii intelective avem intelectul și rațiunea, tot așa pe partea apetitului intelectiv avem voința și liberul arbitru, care nu este altceva decît puterea de alegere. Și acest lucru reiese limpede din natura obiectelor și actelor. Căci *a înțelege* implică simpla acceptare a unui lucru; de aceea spunem că înțelegem primele principii care sînt cunoscute prin ele însele fără nici o comparație. Dar *a raționa* înseamnă, în adevăratul înțeles al cuvîntului, să ajungi de la un lucru la cunoașterea altuia. De aceea, pentru a ne exprima riguros, raționăm asupra concluziilor rezultate din principii. În același fel, pe partea apetitului, *a voi* înseamnă simplul apetit pentru ceva; de aceea, voință se spune cu referire la scop, care este dorit pentru el însuși. Dar *a alege* înseamnă a dori ceva pentru a obține altceva, de aceea, propriu vorbind, privește mijloacele pentru atingerea scopului. Dar, așa cum în domeniul cunoașterii principiile sînt în vederea concluziei la care consimțim pe baza principiilor, tot așa în domeniul apetitiv scopul față de mijloace este ceea ce este dorit în virtutea scopului. De aceea, este evident că ceea ce este intelectul față de rațiune, este și voința față de puterea de alegere, care este liberul arbitru. Dar am arătat mai sus (Întrebarea LXXIX, art. 8) că revine aceleiași puteri să înțeleagă și să raționeze, la fel cum revine aceleiași puteri să fie în repaos și în mișcare. De aceea, îi revine aceleiași puteri să vrea și să aleagă. Și, de aceea, voința și liberul arbitru nu sînt două puteri, ci una singură.

La întîia (obiecție): βούλησις este diferită de θέλησις nu pe baza deosebirii puterilor, ci a actelor.

La a doua (obiecție): Alegerea și voința, adică însuși actul de a voi, sînt acte diferite; dar ele aparțin aceleași puteri, la fel ca a înțelege și a raționa, așa cum am spus.

La a treia (obiecție): Intelectul se compară cu voința, ca punînd voința în mișcare. Și, de aceea, nu este necesar să deosebim în voință un agent și un posibil.

DESPRE VIRTUȚI, CU REFERIRE LA ESENȚA LOR

(Summa theologica, Ia—IIae, Întrebarea LV*)*

Ajungem acum la considerarea habitudinilor în special. Deoarece, așa cum am spus (Întrebarea LIV, art. III), habitudinile sînt împărțite în bune și rele, trebuie să vorbim, în primul rînd, despre habitudinile bune, care sînt virtuțile, precum și de alte lucruri în legătură cu ele, și anume darurile, beatitudinile și roadele. În al doilea rînd, vom vorbi despre habitudinile rele, și anume despre vicii și păcate.

În legătură cu virtuțile sînt cinci probleme de considerat. Întîia, despre esența virtuții. A doua, despre subiectul ei. A treia, despre împărțirea virtuților. A patra, despre cauza virtuților. A cincea, despre anumite proprietăți ale virtuții.

În legătură cu prima problemă sînt patru puncte de cercetat: 1 — Este virtutea omenească o habitudine? 2 — Este o habitudine operativă? 3 — Este o habitudine bună? 4 — Despre definiția virtuții.

Art. I Este virtutea omenească o habitudine?

La articolul întîi vom proceda după cum urmează. Se pare că virtutea omenească nu este habitudine.

1 Așa cum se spune în *De caelo* I, 25, virtutea este *extrema limită a puterii* [putere în sens de potențialitate, putință]. Dar limita unui lucru poate fi redusă la genul lucrului a cărui limită este, așa cum punctul poate fi redus la genul liniei. Prin urmare, virtutea se reduce la genul puterii, și nu la genul habitudinii.

2 Apoi, Augustin spune, în *De libero arbitr.* II, 19, că *virtutea este folosirea bună a liberului arbitru.* Prin urmare, virtutea nu este o habitudine, ci un act.

3 Apoi, nu ne cîștigăm merite prin habitudinile noastre, ci prin acțiunile noastre, altfel omul și-ar cîștiga continuu merite, chiar în timp ce doarme. Dar noi ne cîștigăm merite prin virtuțile noastre. Prin urmare, virtuțile nu sînt habitudini, ci acte.

4 Apoi, Augustin spune, în *De moribus eccl.* (Cap. XV) că *virtutea este ordinea iubirii.* Iar în *Quaest* (Întrebarea XXX), spune că *punerea în ordine care este numită virtute constă în a ne bucura de ce trebuie să ne bucurăm și în a folosi ce trebuie să folosim.* Dar ordinea sau punerea în ordine denumește o acțiune sau o relație. Prin urmare, virtutea nu este o habitudine, ci o acțiune sau o relație.

5 Apoi, așa cum există virtuți omenești, există și virtuți naturale. Dar virtuțile naturale nu sînt habitudini, ci puteri. Prin urmare, virtuțile omenești nu sînt habitudini.

Din contra, în *Praedica* (Cap. VI), Filosoful afirmă că știința și virtutea sînt habitudini.

Răspund: Virtutea indică o anumită perfecțiune a unei puteri. Dar perfecțiunea unui lucru se consideră mai ales în legătură cu scopul său. Dar scopul unei puteri este actul. De aceea, se spune despre o putere că este perfectă după cum este orientată spre actul ei. Dar există unele puteri care sînt orientate prin ele însele *(secundum seipsos)* spre act, de exemplu puterile naturale active. De aceea, aceste puteri naturale prin ele însele sînt numite virtuți. Dar puterile raționale, care sînt proprii omului, nu sînt orientate spre o acțiune particulară, ci sînt orientate pentru mai multe acțiuni într-un mod nedeterminat. Ele sînt orientate spre acte prin habitudini, așa cum reiese din cele spuse mai sus (Întrebarea XXXXIX, art. 4). Prin urmare, virtuțile omenești sînt habitudini.

La întîia (obiecție): Uneori dăm numele de virtute lucrului spre care este orientată virtutea, și anume fie obiectului,

fie actului său; de exemplu, dăm numele de credință lucrului pe care îl credem, sau actului de a crede, precum și habitudinii prin care credem. De aceea, cînd spunem că virtutea este limita puterii, virtutea este luată drept obiectul virtuții. Căci despre cel mai îndepărtat punct pe care îl poate atinge o putere se spune că este virtutea sa [cf. sensul românesc, *vîrtute* sau chiar *virtute* = putere], de exemplu, un om poate cără o sută de livre și nu mai mult, virtutea [puterea] lui este de o sută de livre și nu de șaizeci. Dar obiecția consideră virtutea ca fiind în mod esențial limita extremă a puterii.

La a doua (obiecție): Se spune că buna folosire a liberului arbitru este o virtute, potrivit aceleiași rațiuni ca mai sus (la I), cu alte cuvinte pentru că este lucrul spre care este orientată virtutea ca spre actul ei propriu. Căci actul virtuții nu este altceva decît folosirea bună a liberului arbitru.

La a treia (obiecție): Se spune că am cîștigat un merit în două feluri. În primul rînd, referitor la un merit în el însuși, ca atunci cînd spunem că alergăm alergînd, și în acest caz am cîștigat un merit prin acte. În al doilea rînd, se spune că am cîștigat un merit referitor la principiul în baza căruia cîștigăm un merit, ca atunci cînd spunem că alergăm prin forța motoare, și în acest caz am cîștigat un merit prin virtuți și habitudini.

La a patra (obiecție): Cînd spunem că virtutea este ordinea sau punerea în ordine a iubirii, ne referim la scopul spre care este îndreptată virtutea, căci virtutea pune în ordine iubirea în noi.

La a cincea (obiecție): Puterile naturale sînt orientate prin ele însele spre un singur act, dar nu tot așa puterile raționale. Și de aceea nu există comparație, așa cum am spus.

Art. II Dacă aparține noțiunii virtuții omenești să fie o habitudine operativă?

La articolul al doilea vom proceda după cum urmează. Se pare că nu aparține noțiunii virtuții omenești să fie o habitudine operativă.

1 Tullius [Cicero] spune, în *De tuscul, quaestion* (IV, 13), că așa cum sănătatea și frumusețea aparțin corpului, virtutea aparține sufletului. Dar sănătatea și frumusețea nu sînt habitudini operative. De aceea nici nu sînt virtuți.

2 Apoi, în lucrurile naturale întîlnim virtutea nu numai în legătură cu un act, ci și în legătură cu existența, așa cum rezultă din cele spuse de Filosof, în *De caelo* I, 26, că unii au virtutea de a fi întotdeauna, în timp ce alții au virtutea de a nu fi întotdeauna, ci într-un anumit timp determinat. Dar așa cum este virtutea naturală în lucrurile naturale, tot așa este virtutea omenească în ființele raționale. De aceea, deci, virtutea omenească nu se referă numai la acționare, ci și la existență.

3 Apoi, Filosoful spune, în *Physic.* VII, 5, că virtutea este *orientarea unui lucru perfect spre ceea ce este lucrul cel mai bun.* Dar lucrul cel mai bun, spre care omul trebuie să fie înclinat prin virtute este însuși Dumnezeu, așa cum dovedește Augustin, în *De Moribus Ecclesiae* (cap. III, 14), spre care tinde sufletul prin asimilare cu El. De aceea se pare că virtutea este o calitate a sufletului cu referire la Dumnezeu, prin aceea că ne asimilează cu El, și nu cu referire la operație. Prin urmare nu este o habitudine operativă.

Din contra, Filosoful spune, în *Etica* II, 6, că *virtutea unui lucru este ceea ce face lucrarea lui bună.*

Răspund: Virtutea, prin însăși natura numelui ei, implică o oarecare perfecțiune a puterii, așa cum am spus mai sus (Art. I). De aceea, întrucît puterea este de două feluri, și anume putere referitoare la existență și putere referitoare la acționare, perfecțiunea fiecăreia din acestea două se numește virtute. Dar puterea referitoare la existență se află pe partea materiei, care este existență potențială, în timp ce puterea referitoare la acționare se află pe partea formei, care este principiul acțiunii, de vreme ce orice lucru acționează întrucît este în act. Dar omul este alcătuit astfel încît corpul ocupă locul materiei, iar sufletul pe cel al formei.

Într-adevăr, omul are corpul în comun cu celelalte animale, și tot așa forțele comune sufletului și corpului. Doar forțele proprii sufletului, și anume forțele rațională, aparțin numai omului. De aceea, virtutea omenească, despre care vorbim acum, nu poate aparține corpului, ci ține de ceea ce este propriu sufletului. De aceea, virtutea omenească nu implică referirea la existență, ci mai mult la acționare. Prin urmare este esențial pentru noțiunea virtuții omenești să fie o habitudine operativă.

La întîia (obiecție): Modul de acționare urmează orientarea agentului, căci așa după cum este un lucru, așa și acționează. De aceea, de vreme ce virtutea este principiul unei anumite operații, trebuie să preexiste în operator, potrivit virtuții, o anumită orientare corespunzătoare. Dar virtutea cauzează o operație ordonată. De aceea, însăși virtutea este o orientare ordonată a sufletului, în măsura în care puterile sufletului sînt într-un oarecare fel ordonate una față de cealaltă, și față de ceea ce se află în afară. Iar virtutea, în măsura în care este o orientare corespunzătoare a sufletului este asemenea sănătății și frumuseții, care sînt orientări datorate corpului. Dar aceasta nu împiedecă virtutea să fie principiul acționării.

La a doua (obiecție): Virtutea referitoare la existență nu este proprie omului; ci numai virtutea referitoare la activitățile rațiunii, care sînt proprii omului.

La a treia (obiecție): Deoarece substanța lui Dumnezeu este în acțiunea sa, cea mai înaltă asimilare a omului cu Dumnezeu se referă la o anumită acțiune. De aceea, așa cum am spus mai sus (Întrebarea XXXI, art. 2), fericirea sau beatitudinea prin care omul se conformează cel mai mult divinității și care este scopul vieții omenești, constă într-o operație.

Art. III Dacă aparține noțiunii virtuții să fie o habitudine bună?

La articolul al treilea, vom proceda după cum urmează. Se pare că nu aparține noțiunii virtuții să fie o habitudine bună.

1 Păcatul este luat întotdeauna într-un sens rău. Dar chiar în păcat există o virtute, căci se spune în *Epist. I către Cor.*, 15 (56): *virtutea păcatului este legea.* Prin urmare virtutea nu este întotdeauna o habitudine bună.

2 Apoi, virtutea corespunde puterii. Dar puterea nu se referă numai la bine, ci și la rău, căci Isaia spune (V, 22): *vai vouă care sînteți plini de virtute* [tari] *în băutul vinului și neînfrînați la beție.* Prin urmare virtutea se referă nu numai la bine, ci și la rău.

3 Apoi, Apostolul spune, în *Epist. II către Cor.*, XII, 19: *virtutea se desăvîrșește în slăbiciune.* Prin urmare, virtutea se referă nu numai la bine, ci și la rău.

Din contra, Augustin spune, în *De moribus Ecclesiae* (cap. VI): *Nimeni nu se va îndoi că virtutea face sufletul mai bun*, iar Filosoful spune, în *Etica* II, 7,: *virtutea este ceea ce face bun pe cel ce o posedă și, de asemenea, lucrarea lui bună.*

Răspund: Așa cum am spus mai sus (Art. I), [virtutea implică o perfecțiune a puterii, deoarece virtutea a ceva [a unui lucru] este fixată la extrema limită a puterii sale, după cum se spune în *De caelo* I, 15. Dar extrema limită a oricărei puteri trebuie să fie bună, deoarece orice rău implică o imperfecțiune, căci Dionisie spune, în *De divin. nom.* IV, 23, că orice rău este o *slăbiciune.* Și de aceea virtutea fiecărui lucru trebuie privită cu referire la bine. Prin urmare, virtutea omenească, o habitudine operativă, este o habitudine bună, producătoare de lucruri bune.

La întîia (obiecție): Așa cum despre lucrurile rele se spune în sens metaforic că sînt perfecte, tot așa se spune despre ele că sînt bune, căci vorbim despre un hoț sau un tîlhar perfect și despre un hoț sau un tîlhar bun, așa cum spune Filosoful, în *Metaf.* V, 18. În acest fel, deci, se spune metaforic virtute

despre lucrurile rele. Şi tot aşa se spune că legea este *virtutea păcatului*, în măsura în care ocazional păcatul este agravat prin lege, astfel încît îşi atinge limita extremă.

La a doua (obiecţie): Răul beţiei şi al băutului peste măsură constă într-o anumită lipsă în ceea ce priveşte raţiunea. Se întîmplă ca, odată cu această lipsă, o putere inferioară să fie perfectă în comparaţie cu cea care este propriul ei gen, fiind chiar în opoziţie directă cu raţiunea, sau fiind o lipsă în ceea ce priveşte raţiunea. Dar perfecţiunea acestei puteri, fiind compatibilă cu lipsa la nivelul raţiunii, nu poate fi numită virtute omenească.

La a treia (obiecţie): Spunem că raţiunea este cu atît mai perfectă, cu cît este mai capabilă să învingă sau să îndure mai uşor slăbiciunea corpului şi cea a părţilor inferioare. Şi de aceea se spune că virtutea omenească, care este atribuită raţiunii, *se desăvîrşeşte în slăbiciune*, desigur nu în slăbiciunea raţiunii, ci în slăbiciunea corpului şi a puterilor inferioare.

Art. IV Este bine definită virtutea, ca fiind buna calitate a spiritului, prin care trăim drept, pe care nimeni nu o poate folosi rău, pe care Dumnezeu o formează în noi, fără noi?

La articolul al patrulea, vom proceda după cum urmează. Se pare că definiţia curentă a virtuţii, ca fiind *buna calitate a spiritului, prin care trăim drept, pe care nimeni nu o poate folosi rău, pe care Dumnezeu o formează în noi, fără noi (Sent.* II, 26*)* nu este potrivită.

1 Virtutea este bunătatea omului, căci *îl face bun pe cel ce o posedă*. Dar bunătatea nu pare a fi bună, după cum nici albeaţa nu este albă. De aceea nu este potrivit să se spună că virtutea este o *calitate bună*.

2 Apoi, nici o diferenţă nu este mai generală decît cea a genului ei, de vreme ce ea divide genul. Dar binele este mai general decît calitatea căci este convertibil în existenţă. De aceea, *binele* nu trebuie pus în definiţia virtuţii, ca o diferenţă de calitate.

3 Apoi, după cum spune Augustin, în *De Trinit.* XII, 3, *dacă ni se întîmplă ceva care nu ne este comun nouă şi animalelor, aceasta [acest ceva] aparţine spiritului.* Dar există virtuţi chiar ale părţilor neraţionale, după cum spune Filosoful, în *Etica* III, 19. Prin urmare, nu orice virtute este o calitate bună a spiritului.

4 Apoi, dreptatea pare să aparţină justiţiei, de vreme ce se spune în acelaşi fel drept şi just. Dar justiţia este o specie a virtuţii, ca atunci cînd spunem *prin care trăim drept.*

5 Apoi, cine se mîndreşte cu un lucru, îl foloseşte rău. Dar mulţi se mîndresc cu virtutea, căci Augustin spune, în *Regula*, că mîndria pîndeşte operele bune, ca să le nimicească. Aşadar, este fals că nimeni nu poate folosi rău virtutea.

6 Apoi, omul este mîntuit prin virtute. Dar Augustin, comentînd cuvintele lui Ioan, XIV, 12, — *Mai mult decît acelea vei face* — spune: *Cine te-a creat pe tine fără tine, nu te va mîntui pe tine, fără tine.* Nu este deci potrivit să se spună *Dumnezeu acţionează în noi, fără noi.*

Din contra, ne sprijinim pe autoritatea lui Augustin, din ale cărui scrieri este alcătuită această definiţie şi mai ales din *De lib. arb.* II, c 9.

Răspund: Această definiţie cuprinde perfect ceea ce este esenţial în noţiunea de virtute. Căci definiţia perfectă a unui lucru cuprinde toate cauzele sale, iar definiţia de mai sus cuprinde toate cauzele virtuţii. Căci cauza formală a virtuţii, ca şi a oricărui lucru, este alcătuită din genul şi diferenţa ei, cînd este definită drept o *calitate bună*, deoarece *calitatea* este genul virtuţii iar *binele* diferenţa. Dar definiţia ar fi mai potrivită, dacă am înlocui calitatea cu habitudinea, care este genul proxim. Dar calitatea nu are o materie *din care* să fie formată, precum nici alte accidente, dar are o materie *la care* se referă şi o materie *în care* există, şi anume subiectul. Materia la care se referă virtutea este obiectul ei şi acesta nu poate fi inclus în definiţia de mai sus din cauză că obiectul orientează virtutea către o specie, dar noi dăm aici definiţia virtuţii în general. Astfel pentru cauza materială

avem subiectul, care este menționat cînd spunem că virtutea este o calitate bună a spiritului. Scopul virtuții, de vreme ce este o habitudine operativă, este însăși operația. Dar trebuie să observăm că unele habitudini operative se referă întotdeauna la rău, cum sînt habitudinile rele; altele se referă uneori la bine, alteori la rău, de exemplu, opinia [părerea] se referă atît la adevăr, cît și la fals. Deosebirea virtuții de aceste habitudini care se referă întotdeauna la rău este exprimată în cuvintele *prin care trăim drept*, iar deosebirea de habitudinile care se referă uneori la bine, alteori la rău este exprimată în cuvintele *pe care nimeni nu poate să o folosească rău.* Cauza eficientă a virtuții infuzate, la care se aplică definiția, este Dumnezeu, și acest lucru se exprimă prin cuvintele *pe care Dumnezeu o formează în noi, fără noi.* Dacă omitem aceste cuvinte, ceea ce rămîne din definiție se va aplica la toate virtuțiile în general, atît la cele cîștigate, cît și la cele infuzate.

La întîia (obiecție): Primul lucru pe care îl sesizează intelectul este existența. De aceea orice lucru pe care îl aprehendăm îl considerăm drept existență și, în consecință, drept unul și drept bine, care sînt convertibile în existență [cf. principiului scolastic: *ens, verum et bonum convertuntur.* N.t.]. De aceea spunem că esența este existența și este una și este bună și că unitatea este existența și una și bună, și la fel despre bunătate. Dar acesta nu este cazul formelor specifice, ca albeața și sănătatea, căci nu orice lucru pe care îl aprehendăm, îl aprehendăm însoțit de noțiunea de alb și sănătos. Trebuie, totuși, să observăm că numim existențe accidentale și formele nesubzistente, nu ca și cînd ele însele ar avea existență, ci pentru că lucrurile sînt calificate prin ele, astfel ele sînt numite bine sau unul, nu avînd în vedere o bunătate sau o unitate, ci pentru că prin ele ceva este bun sau unul. În acest fel se spune, prin urmare, despre virtute că este bună, pentru că prin ea ceva este bun.

La a doua (obiecție): Binele care este pus în definiția virtuții nu este binele în general, care poate fi convertit

în existență și care este mai mult decît calitatea, ci este binele rațiunii, despre care Dionisie spune, în *De div. nom.* IV: *binele sufletului este să fie în acord cu rațiunea.*

La a treia (obiecție): Virtutea nu poate fi în partea nerațională a sufletului, decît în măsura în care participă la rațiune, așa după cum se spune în *Etica*, I, 22. Și, de aceea, rațiunea sau spiritul este subiectul propriu al virtuții omenești.

La a patra (obiecție): Justiția are o rectitudine proprie prin care orientează just lucrurile exterioare care sînt folosite de oameni și care constituie materia proprie a justiției, cum se va arăta mai jos (Întrebarea LX, art. 2, II^{ae} II^{ae}, Întrebarea LXIII, art. 8). Dar rectitudinea care privește ordinea orientată spre un scop cuvenit și spre legea divină, care este regula voinței omenești, așa cum s-a spus mai sus (Întrebarea XIX, art. 4) este comună tuturor virtuților.

La a cincea (obiecție): Virtutea poate fi folosită rău ca obiect, de exemplu, avînd gînduri rele despre virtute, ca atunci cînd o urîm sau ne mîndrim cu ea, dar virtutea nu poate fi folosită rău ca principiu de acțiune, așa încît un act al virtuții să fie rău.

La a șasea (obiecție): Virtutea infuzată este cauzată în noi de Dumnezeu, fără nici o acțiune a noastră, dar nu fără consimțămîntul nostru. Așa trebuie înțelese cuvintele *pe care Dumnezeu o formează în noi, fără noi.* Iar lucrurile făcute de noi, le cauzează Dumnezeu în noi, dar nu fără nici o acțiune din partea noastră, pentru că El acționează în orice voință și în orice natură.

NOTĂ BIBLIOGRAFICĂ

TOMA DIN AQUINO

D'Arcy, *Thomas Aquinas*, London, 1931.

Bruyne de E., *Saint Thomas d'Aquin. Le milieu. L'homme. La vision du monde*, Bruxelles-Paris, 1929.

Chesterton, G. K., *Saint Thomas d'Aquin*, Paris.
Gilson, É., *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, ed. a V-a, Paris, 1942.
Maritain, J., *Le Docteur angélique*, Paris, 1930.
Mattiussi, G., *Les points fondamenteux de la philosophie tomiste*, Turin, 1926.
Mauser, G. M., *Das Wesen des Thomismus*, Fribourg (Suisse), 1931.
Petitot, L. H., *Saint Thomas d'Aquin*, ed. a IV-a, Paris, 1929.
D. Roland-Gosselin, *La philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris.
Sertillanges, A. D., *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, Paris, 1928.
Sertillanges, A. D., *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1931.
Wulf, M. De, *Mediaeval Philosophy illustrated from the System of Thomas Aquinas*, Cambridge (Mass.), 1922, ed. a II-a, 1929.
Grabmann, Martin, *Die Kulturphilosophie des Hl. Thomas von Aquin*, Augsburg, 1925.

AVERROISMUL LATIN

AVERROISMUL LATIN — adică direcţia filosofică dezvoltată în Occident pe baza interpretării date de Averroes gîndirii lui Aristotel şi care cuprinde teze foarte îndepărtate de dogmele bisericii creştine — şi-a avut centrul de difuzare, începînd de pe la mijlocul secolului al XIII-lea, la Universitatea din Paris, în primul rînd la Facultatea de arte.

Dominicanul Lessines (decedat aprox. în 1304) i-a comunicat lui Albert cel Mare, într-o scrisoare din 1270, cincisprezece teze susţinute în cadrul învăţămîntului filosofic de la această universitate de către unii dintre cei mai vestiţi maeştri ai ei. Aceste teze sînt următoarele:

— Intelectul tuturor oamenilor este unic şi identic.

— Propoziţia „omul înţelege" este falsă şi improprie.

— Voinţa omului vrea şi alege din necesitate.

— Toate evenimentele din lumea sublunară sînt supuse în mod necesar corpurilor cereşti.

— Lumea este eternă.

— Nu a existat un prim om.

— Sufletul, care este forma omului individual, moare o dată cu moartea acestuia.

— După moarte sufletul separat nu pătimeşte focul corporal.

— Liberul arbitru este o potenţă pasivă, nu activă şi este mişcat în mod necesar de obiectul dorinţei.

— Dumnezeu nu cunoaşte lucrurile particulare.

— Dumnezeu nu cunoaşte altceva decît pe sine însuşi.

— Acţiunile omului nu sînt îndrumate de providenţa divină.

— Dumnezeu nu poate da nemurirea sau incoruptibilitatea unui lucru muritor sau coruptibil.

— Corpul lui Cristos care a fost înmormîntat nu a fost întotdeauna identic din punctul de vedere numeric.

— Îngerul şi sufletul sînt simpli, fără a fi de o simplitate absolută, nu pentru că se apropie de ceea ce este compus, ci pentru că se îndepărtează de ceea ce este simplu în cel mai înalt grad.

În această înşiruire, primele treisprezece teze constituie principiile averroismului parizian; ultimile două aparţin tomismului.

Cercurile clericale tradiţionale au reacţionat curînd în faţa ideilor averroiste şi acestea au început să fie combătute de gînditori ca Albert cel Mare, Toma din Aquino, Bonaventura. Albert cel Mare a alcătuit chiar pentru combaterea averroismului parizian scrierea sa *De quindecimi problematibus (Despre cele cincisprezece probleme)* care, se pare, l-a determinat pe episcopul de Paris, Étienne Tempier, să pronunţe în 1270 condamnarea oficială a celor treisprezece teze ale averroismului, condamnare repetată de acelaşi episcop în 1277, cînd însă au fost puse la index 219 teze nu numai averroiste, ci şi aristotelice în general. În timp ce la Paris se condamnau tezele aristotelice şi averroiste, condamnări de acelaşi fel au fost pronunţate şi la universitatea din Oxford.

Cei mai importanţi reprezentanţi ai averroismului în secolul al XIII-lea la Paris au fost Siger de Brabant şi Boethius din Dacia.

Numele lui Siger de Brabant, maestru la Facultatea de arte din Paris, apare pentru prima dată la 27 august 1266 în legătură cu dezordinile care au avut loc în acel timp la acea facultate. Se crede că Siger s-a născut în jurul anului 1235. La 23 octombrie 1277, cu prilejul condamnării tezelor averroiste, inchizitorul Franţei l-a citat pe Siger în faţa tribunalului inchizitorial pentru a răspunde la acuzaţia de erezie. Se pare că Siger a apelat la Curtea de la Roma şi că sentinţa de condamnare a fost pronunţată. Cert este că a fost reţinut chiar la curtea papală şi că între 1281 şi 1284, în timp ce

această curte se afla la Orvieto, Siger a fost asasinat de clericul pe jumătate nebun aflat în serviciul său.

Multe dintre scrierile atribuite lui Siger sînt complet pierdute, iar autenticitatea altora este contestată. Tezele cele mai caracteristice ale doctrinei sale se află în scrierile *De aeternitate mundi (Despre eternitatea lumii)*, *De anima intellectiva (Despre sufletul intelectiv)* și *Liber de felicitate (Cartea despre fericire)* care ne-au fost transmise fie în întregime, fie sub forma de rezumate sau citate.

În legătură cu raporturile dintre filosofie și religie, poziția pe care a adoptat-o Siger nu putea fi acceptată de biserică și Toma din Aquino a criticat-o deosebit de energic. Toma spune că în concepția gînditorului averroist credința s-ar sprijini pe afirmații al căror contrar ar putea fi demonstrat pe cale rațională și că deci, în această concepție, credința s-ar referi la ceva fals și imposibil, lucru de neconceput pentru un credincios (cf. É. Gilson). Dar, spre deosebire de Averroes, care era de părere că adevărul propriu-zis se obține prin filosofie și raționue, iar adevărul pe care îl posedă religia revelată, existent și el, este mult inferior și subordonat, Siger adoptă o atitudine mai precaută, mulțumindu-se să indice concluziile filosofiei, dar să afirme, în schimb, superioritatea adevărului revelat *(Idem)*. Într-adevăr, în fața contrastului în care tezele aristotelice și averroiste ajung cu punctele fundamentale ale religiei creștine, Siger declară că formulează aceste propoziții conform opiniei filosofilor, dar nu susține că sînt adevărate și că dacă credința catolică este contrară opiniei filosofilor, el o preferă pe aceasta din urmă (N. Abbagnano). Toma din Aquino, referindu-se la Siger, pe care îl combate, raportează cuvintele aceluia astfel: „Cu rațiunea conchid în mod necesar că intelectul este din punct de vedere unul, dar cu credința afirm contrariul" — o expresie clară a teoriei „dublului adevăr". Totuși opiniile lui Siger, așa cum ne-au fost transmise direct, nu par a fi tot atît de energice cum sînt raportate de Toma (cf. N. Abbagnano), astfel încît, dacă există în evul mediu o doctrină a dublului adevăr, ea nu poate fi atribuită în mod legitim lui Siger după cum nu poate fi atribuită nici lui Averroes (É. Gilson). De altfel, Siger nu folosește niciodată cuvîntul „adevăr" privitor la rezultatele speculației filosofice,

căci pentru el „adevărul" este numai cel al revelației. Așa fiind, pentru el obiectul filosofiei nu este atît căutarea adevărului cît expunerea a ceea ce au gîndit filosofii și mai ales Aristotel *(Idem)*.

În concepția lui Siger creația nu este un act liber al lui Dumnezeu ci unul necesar, derivînd din însăși divinitatea sa, și lumea, necesară fiind, nu are nici început, nici sfîrșit, ci este eternă — teză tipic averroistă. Din aceeași teză a necesității și eternității lumii, Siger derivă concepția evoluției tipice a universului, conform căreia toate lucrurile revin și trec periodic prin aceleași stadii. Cu aceasta Siger se leagă, prin Averroes, de concepția stoică a devenirii ciclice a lumii, și, acceptînd subordonarea tuturor evenimentelor sublunare față de evenimentele cerești, acceptă determinismul astrologic al arabilor (N. Abbagnano). După Averroes și alți autori, mult înainte de Vico și de Nietzsche, Siger predă teoria eternei reîntoarceri (É. Gilson).

Siger adoptă o atitudine averroistă și în ceea ce privește deosebirea dintre esență și existență, atitudine care reiese din răspunsul pe care îl dă întrebării dacă propoziția „omul este animal" este adevărată chiar dacă nu ar exista nici un om. Răspunsul său este că dacă se suprimă toți oamenii individuali, se suprimă în același timp însăși natura umană și omul nu mai este nimic, așa încît nu se mai poate afirma despre el nici că este animal, nici altceva. Așadar, după Siger, esența și existența nu pot fi separate nici chiar în cazul lucrurilor finite. El se întoarce astfel, prin averroism, la principiul aristotelic că existența este universală și eternă și în consecință eterne sînt și materia, mișcarea, speciile.

Cea mai celebră dintre doctrinele averroiste preluate de Siger este doctrina intelectului activ, care, după el, nu este o parte sau o facultate a sufletului uman, ci este legat de corp numai în măsura în care colaborează cu acesta într-o lucrare *(opus)* unică, cunoașterea. El operează în interiorul corpului, astfel încît actul cunoașterii poate fi atribuit omului în întregime, nu numai intelectului.Pentru Siger, intelectul activ este unul și identic la toți oamenii, deoarece, existînd în afara materiei, nu se multiplică o dată cu multiplicarea materiei sau a corpurilor.

Danezul Boethius din Dacia, elev al lui Siger de Brabant și, la rîndul său, maestru în învățămîntul parizian, autor al unor comentarii aristotelice, al unui important tratat de gramatică speculativă, *Tractatus de modis significandi (Tratat despre modurile de semnificare)*, și a două opuscule *De summo bono (Despre supremul bine)* și *De Somniis (Despre somn)*, exprimă cu mai multă claritate decît Siger de Brabant contrastul dintre adevărul filosofic și cel al credinței. Potrivit concepției sale, din punctul de vedere al rațiunii, natura este primul principiu în generarea lucrurilor naturale și totodată primul principiu pe care filosoful trebuie să-l ia în considerare. Pentru Boethius lumea poate și trebuie să fie explicată pe baza unui principiu imanent ei și care nu derivă din nimic superior sau diferit de ea; ceea ce înseamnă că, după el, creația este imposibilă din punctul de vedere al filosofiei naturii. Potrivit părerii sale „filosofia nu se fundează pe revelație și pe miracolele sale". Totuși, concede că, în afara universului discursiv, care este cel al filosofiei, creația poate fi admisă ca posibilă, și anume ca posibilă dintr-o cauză „mai mare decît orice cauză naturală". Prin această recunoaștere a două universuri paralele, ireductibile unul la celălalt, s-ar putea realiza , crede Boethius, „concordia" dintre filosofie și credință (cf. N. Abbagnano). Doctrina lui Boethius a fost considerată uneori drept „raționalismul cel mai pur, cel mai limpede, cel mai hotărît care poate fi întîlnit... Raționalismul Renașterii cu gîndirea și limbajul său diluat nu a produs nimic comparabil, atît cît pot eu judeca" (P. Manndonet, *apud* É. Gilson). În schimb alții au considerat că în această doctrină nu se află nimic contrar credinței (D. Salmon).

Lupta împotriva aristotelismului și averroismului și condamnările pronunțate la Paris nu au putut elimina această orientare din gîndirea medievală, el a fost continuat, chiar la Paris, de Jean de Jandun (decedat în 1329) și de filosoful și medicul Pietro d'Abano, profesor din 1307 la universitatea din Padova, care, începînd din secolul al XIV-lea va deveni centrul averroismului naturalist.

În cursul timpului, averroismul s-a manifestat și în domeniul politic, afirmînd necesitatea separării puterii politice de cea religioasă; el a influențat în anumită măsură și gîndirea lui Dante.

În secolul al XVI-lea, averroismul mai era atît de plin de vitalitate la Paris și la Bologna, încît în contra lui a fost pronunțată o nouă condamnare de către al Cincilea Conciliu de la Lateran, în 1513 (cf. N. Abbagnano).

DEZVOLTAREA LOGICII

Pe la mijlocul secolului al XIII-lea încep să se distingă cu o claritate din ce în ce mai mare două orientări în domeniul studiilor logice. Una dintre ele, denumită „calea antică", continua să reprezinte concepția tradițională a logicii aristotelice, sprijinindu-se mai ales pe *Categorii* și pe *De interpretatione (Despre interpretare)*, cealaltă, denumită „calea modernă", promova o legătură strînsă cu gramatica și reprezenta o adevărată „logică a termenilor", sprijinindu-se cu precădere pe *Primele analitice* și pe *Secundele analitice*, pe *Topice* și pe *De sophisticis elenchis — Despre respingerile sofistice* (cf. N. Abbagnano, Anton Dimitriu). Dar în tratatele de logică ale epocii cele două orientări, cu toate deosebirile dintre ele privind modul de a ataca problematica logicii, sînt pur și simplu juxtapuse, încercîndu-se însă, în măsura posibilului, să se reducă logica aristotelică la aspectul ei formal. Dar din a doua jumătate a secolului al XIII-lea, datorită în bună parte lui Abélard și logicii stoice promovate de acesta, problemele ontologice și gnoseologice implicate în tratarea logicii încep să fie tratate mai cu seamă în spirit nominalist, conform noii orientări (N. Abbagnano). Potrivit spiritului logicii stoice, logica termenilor este fundamental empirică. Termenii la care se referă ea indică numai obiecte de experiență a căror proprietate fundamentală este supleanța [1] *(sup-*

[1] Acceptînd motivele pe care le invocă Anton Dimitriu în tratatul său de *Istorie a logicii*, am tradus *suppositio* prin supleanță și nu prin supoziție, aceasta avînd semnificația de presupunere, ipoteză, stabilită de mult timp în limba română. (N. t.)

positio), adică funcţia lor este de *a sta pentru (supponunt pro)* aceste obiecte şi nu pentru vreo oarecare formă sau entitate. Doctrina supleanţei este prima caracteristică a noii logici. A doua caracteristică a ei este aceea de a fi o teorie a consecinţelor *(consequentiae)*, adică a raţionamentelor imediate (fără termen mediu), proprii logice stoice. Prin această evoluţie, logica începe să depăşească cîmpul teologiei, apropiindu-se din ce în ce mai mult de cel al fizicii şi antropologiei, astfel încît, în ultima jumătate a secolului al XIII-lea şi în secolul al XIV-lea, logica termenilor, nominalismul, cercetarea fizică şi antropologică devin caracteristici ale scolasticii din această perioadă, ajungîndu-se chiar, prin adoptarea unei poziţii critice, la scepticismul teologic şi la revizuirea conceptelor tradiţionale ale metafizicii. Orientarea logicii spre terminism şi nominalism apare în opera lui Wilhelm de Shyreswood, a lui Lambert d'Auxerre şi este răspîndită prin opera lui Petrus Hispanus.

În opera sa principală, *Introducere în logică*, Wilhelm de Shyreswood (maestru la Paris, decedat în 1249) tratează propoziţia, predicabilele, silogismul, proprietăţile termenilor, sofismele, syncategoremata (termeni care nu au sens autonom, ci îl primesc numai în legătură cu alţii, în propoziţie). Întregul tratat este orientat în principal spre studiul dialecticii şi al sofisticii (C. Mikalski, *apud* É. Gilson). Shyreswood promovează un învăţămînt al dialecticii ca artă de a obţine opinii probabile, situate între certitudinea ştiinţei şi aparenţele înşelătoare ale sofisticii (**É. Gilson**).

Lambert din Auxerre, poate elev al lui Shyreswood, redactează în jurul anului 1250 o *Dialectică*, tratat care pare să fi avut o răspîndire mai mare decît scrierea maestrului său. El consideră logica — arta artelor şi ştiinţa ştiinţelor — drept superioară dialecticii, care nu se referă decît la silogismele probabilului sau chiar la ceea ce nu are decît aparenţa silogismului. Totuşi *Logica* lui Lambert este şi ea orientată spre o dialectică a probabilităţii, care poate fi redusă la o metodă, exact în sensul metodei pe care R. Descartes va încerca să o stabilească în *Regulae ad directionem ingenii — Reguli pentru conducerea spiritului* (É. Gilson).

Un extraordinar succes a avut opera portughezului Petrus Juliani, cunoscut sub numele de Petrus Hispanus, a cărui influenţă a durat

mai multe secole. Petrus Hispanus s-a născut la Lisabona în al doilea deceniu al secolului al XIII-lea, a studiat la Paris sub îndrumarea lui Wilhelm de Shyreswood și a urmat o carieră eclesiastică strălucită; a fost ales papă în 1276 sub numele de Ioan al XXI-lea dar a decedat chiar în anul următor.

Lui Petrus Hispanus îi datorăm studii de logică cum sînt *Summulae logicales (Mici tratate logice)* și *Syncategoremata*, precum și comentarii aristotelice privind scrierile *De animalibus (Despre animale)*, *De morte et vita (Despre moarte și viață)*, *De longitudinis et brevitatis vitae (Despre lungimea și scurtimea vieții)* și *De anima (Despre suflet)*, subiecte care îl interesau îndeosebi, pentru că Petrus Hispanus a fost și un medic renumit.

Importanța sa în istoria filosofiei se datorește în primul rînd compendiului *Summulae logicales*, care are un conținut identic cu un tratat grecesc de logică: *Privire sinoptică asupra logicii aristotelice*, atribuit lui Psellos (1018—1078), crezîndu-se o vreme că este traducerea acestuia din urmă. Ulterior s-a constatat însă că *Privirea sinoptică* este de fapt traducerea lucrării lui Petrus Hispanus efectuată de G. Scholarius (1400—1464).

Summulae logicales este alcătuită din șapte părți, dintre care primele șase expun logica aristotelică, iar ultimul logica modernă a termenilor Cea mai importantă dintre proprietățile termenilor avută în vedere de Petrus Hispanus este supleanța, care constituie partea principală a logicii nominaliste și este principalul instrument creat de logica medievală în vederea utilizării empirice a logicii (N. Abbagnano).

Tratatul *De anima* al lui Petrus Hispanus, care nu trebuie confundat cu comentariul său asupra operei cu același nume a lui Aristotel, expune o teorie a cunoașterii caracterizată printr-un sincretism al doctrinei augustiniene a iluminării cu teoria avicenniană a emanației inteligențelor (M. Grabmann), teorie care nu l-a împiedecat pe susținătorul ei, în plin secol al XIII-lea, să ajungă papă (É. Gilson).

Dar una dintre cărțile cele mai curioase ale scolasticii — și nu numai de logică — este *Ars magna et ultima (Marea artă și ultima)*, datorată lui Raymundus Lullus (vezi *infra*), carte care ocupă un loc cu totul aparte în istoria logicii medievale.

RAYMUNDUS LULLUS

Catalan de origină, născut în insula Majorca în 1235, Raymundus Lullus, cinstit cu titlul de „Doctor illuminatus" a avut o viaţă deosebit de aventuroasă, dusă la început în cadrul monden al curţii lui Iacob al II-lea, dedicată apoi, începînd din 1265, activităţii religioase creştine şi luptei împotriva islamismului şi mai ales împotriva filosofiei averroiste. În acest scop a călătorit mult prin toate ţările din bazinul mediteranian, întîmpinînd tot felul de întîmplări. Se pare că a murit lapidat de arabi în 1315.

Opera sa extrem de vastă — se vorbeşte despre vreo 400 de scrieri — cuprinde romane filosofice, tratate de logică şi metafizică, tratate mistice. Legenda despre un Lullus alchimist şi, poate, magician nu este confirmată nici de analiza vieţii sale, nici de cea a operelor pe care le-a scris (É. Gilson), şi tratatele de alchimie care i-au fost atribuite nu sînt ale lui (K. Vorländer).

Faimoasa artă a lui Lullus, expusă în scrierea *Ars magna et ultima (Marea artă şi ultima)*, Veneţia, 1480, este o metodă prin care intenţiona să ajungă la convertirea necredincioşilor pe căi şi operaţii raţionale care să permită legarea lucrurilor particulare de principii cu ajutorul unor reguli bazate pe noţiuni logice şi metafizice.

În vederea realizării scopului său, „Lull a făcut un tablou alcătuit din cercuri în care erau desenate triunghiuri, — luate ca bază, prin care treceau cercuri. În aceste cercuri el a aranjat determinaţiile conceptuale, încercînd să le introducă în număr complet. O parte dintre

aceste cercuri erau imobile, altă parte mobile, care se potriveau apoi cu primele și erau comparate cu predicatele. Cercurile trebuiau să fie așezate într-un fel anumit, pentru a obține combinații juste. Datorită regulilor învîrtirii, prin care se suprapuneau între ele predicatele, trebuia să fie epuizată știința universală prin aceste determinații de gîndire. Lull a trasat șase cercuri, dintre care două indicau subiectele, trei predicatele, iar cercul cel mai din afară indica întrebările posibile. Pentru fiecare clasă Lull a avut nouă determinații pentru indicarea cărora el a ales nouă litere: BCDEFGHIK. Astfel el a scris: 1 — nouă predicate absolute în jurul tabloului: bunătate, mărime, durată (eternitate), putere, înțelepciune, voință, virtute, adevăr, măreție; apoi, 2 — nouă predicate relative: deosebire, identitate, opoziție, început, mijloc, sfîrșit, a fi mai mare, a fi egal, a fi mai mic; 3 — dacă? ce? de unde? de ce? cît de mare? de ce fel? *(quale)*? cînd? unde? cum și cu ce? această a noua determinare conține două determinații; 4 — nouă substanțe *(esse)*, ca: Dumnezeu *(divinum)*, înger *(angelicum)*, cer *(coeleste)*, om *(humanum)*, *imaginativum, sensitivum, vegetativum, elementativum, instrumentativum)*; 5 — nouă accidente, adică relații naturale: *quantitas, qualitas, relatio, actio, passio* etc.; și 6 — nouă relații morale, virtuți: dreptate, prudență, vitejie etc. Cum am spus, toate acestea Lull le-a înscris pe cercuri mobile, încît, învîrtind aceste cercuri și potrivindu-le între ele, se asociază pentru toate substanțele, în chip adecvat, predicatele absolute și relative care le revin. Cu ajutorul triunghiurilor desenate în cercurile acestea se produc combinații, iar prin mijlocirea combinațiilor trebuie să fie determinate obiectele concrete și în genere orice adevăr, orice știință, orice cunoaștere. Așadar, aceasta a fost numită arta lullică" (G.W.F. Hegel). Desigur, dacă încerci să folosești astăzi discurile rotitoare ale lui Lullus, întîmpini fără doar și poate mari dificultăți, încît dacă nu accepți propriile sale declarații te întrebi dacă chiar el le-a putut folosi vreodată. Astfel se explică poate de ce arta lui Lullus a fost luată în derîdere de mulți oameni de știință. Însuși Descartes vorbea despre ea ca despre o artă care ne învață să vorbim fără judecată despre lucruri pe care le ignorăm (cf. É. Gilson). Dar, de fapt, pentru a-i stabili valoarea, ea nu trebuie cercetată în fondul ei filosofic, nici sub aspectul ei cabalistic, ci în

ceea ce reprezintă ea ca tehnică, ca procedeu mecanic, care vrea să obţină toate rezultatele posibile din punct de vedere logic într-o anumită problemă şi să stabilească numărul acestor rezultate în mod matematic (A. Dumitriu). Mai mult decît atît, în arta lui Lullus se întrevede pentru prima dată o încercare de axiomatizare, de separare a noţiunilor primitive şi a principiilor, de noţiunile derivate, precum şi a regulilor de derivare, — fără îndoială un lucru excepţional pentru epoca sa *(Idem)*.

Arta lulliană, care se vrea o *ars investigandi, demonstrandi et inveniendi* (o artă a cercetării, a demonstraţiei şi a invenţiei) şi care a avut unele foloase din punctul de vedere al mnemotehnicii, a găsit numeroşi adepţi în scolastică, formîndu-se chiar în mod oficial un fel de sectă a lulliştilor (K. Vorländer). Idealul utopic al lui Lullus, al unei mari „arte", a avut o influenţă mărturisită asupra lui G.W. Leibniz, care, menţionîndu-l pe predecesorul său medieval, a încercat şi el să constituie o mare „artă combinatorie" *(De arte combinatoria,* 1666), de fapt, un fel de algebră a ideilor.

DESPRE [TERMENUL] MEDIU NATURAL ŞI LOGIC

Ne propunem să cercetăm [termenul] mediu care se află între subiect şi predicat în două feluri; primul: [termenul] mediu natural; al doilea: [termenul] mediu logic. Facem acest lucru cu gîndul de a cunoaşte adevăratul [termen] mediu real şi natural şi, ca urmare, silogismul necesar, precum şi cu gîndul de a cunoaşte silogismul dialectic sau logic, şi intenţional [1] prin [termenul] mediu probabil şi opinativ.

Pentru a cerceta [termenul] mediu natural, alcătuim paisprezece silogisme. Primul se face astfel: presupunem că ABC este o substanţă lipsită de orice accident şi facem apoi silogismul după cum urmează: oricare B este A, oricare

[1] În limbaj medieval termenul *intentio* denumeşte, fie actul mental prin mijlocirea căruia se *tinde* spre obiectul de cunoscut *(intentio formalis)*; fie însăşi conţinutul de gîndire asupra căruia se aplică spiritul cunoscător *(intentio objectiva)*. În prezentul text, Lullus întrebuinţează cuvîntul în al doilea sens. (N. t.)

C este B, deci oricare C este A. Acest silogism este demonstrativ, adevărat şi necesar şi nu poate fi combătut, pentru motivul că există un [termen] mediu substanţial, real şi natural şi nu există nici un accident care să-l poată contrazice, deoarece ABC se află departe de orice accidente.

Al doilea silogism se face astfel: oricare animal este substanţă, oricare om este animal, deci oricare om este substanţă. Acest silogism nu pare a fi necesar pentru că [termenul] mediu nu este [în mod simplu] natural, substanţa fiind deasupra şi animalul dedesubt, animalul deasupra şi omul dedesubt, şi prin urmare trebuie înlăturat ceea ce face ca substanţa să fie deasupra, ceea ce face ca animalul să fie dedesubt, pentru ca termenii să fie egali; silogismul este făcut necesar şi anume în felul următor: orice animal raţional *este* [s.n.] o substanţă raţională, şi dat fiind că orice om *este* s.n.] un animal raţional, orice om *este* [s.n.], deci, o substanţă raţională, şi în acest fel silogismul este făcut necesar prin egalitatea termenilor, deoarece prin aceasta [termenul mediu] este natural.

Al treilea silogism se face astfel: presupunînd că bunătatea substanţială este cauza a ceea ce este bun sau binele substanţial, şi presupunînd că ceea ce este bun şi bunătatea substanţială sînt măsura, ceea ce este bun trebuie să producă în mod necesar ceea ce este bun sau binele substanţial, — [presupunînd toate acestea,] alcătuiesc, în consecinţă, silogismul după cum urmează: orice bunătate substanţială este motivul pentru care ceea ce este bun produce ceea ce este bun sau binele substanţial, dar A este bunătatea substanţială, deci A produce ceea ce este bun sau binele substanţial, şi astfel silogismul este necesar, deoarece [termenul] mediu este substanţial, şi în acesta subiectul şi predicatul se leagă în mod esenţial.

Al patrulea silogism se face astfel: orice bunătate infinită este motivul pentru care binele infinit produce binele infinit; dar A este bunătatea infinită, deci A este motivul pentru

care binele infinit produce binele infinit și pentru că binele infinit este [termenul] mediu, silogismul este făcut necesar, motiv pentru care este demonstrativ și real.

Al cincilea este după cum urmează: orice bunătate infinită și eternă este temeiul a ceea ce este bun infinit și etern; dar A este astfel, deci A produce binele infinit și etern, majora netrebuind dovedită, și nici minora, pentru că ele rezultă în mod necesar; prin urmare [termenul] mediu este găsit.

Al șaselea este astfel: orice potență infinită își are un act infinit: dar A este astfel, deci A își are actul infinit.

Al șaptelea este astfel: orice intelect, care este, prin esența sa, identic cu potența sa, poate exista și acționa: dar A este astfel, deci este C; de unde derivă [termenul] mediu natural, rațional și real, între agent, agibil [obiectul acțiunii] și acțiune; [de unde], în consecință, derivă și deosebirea [dintre ele], altfel agentul și-ar fi sieși măsură; și tot așa [în ceea ce privește] agibilul și acțiunea; iar intelectul nu ar putea înțelege ceea ce este inteligibil. Ori, pentru că toate aceste lucruri sînt imposibile, prin [însăși] această imposibilitate, găsim [termenul] mediu pe care îl căutăm.

Al optulea va fi astfel: presupunînd că intelectul și voința ar fi același lucru prin esență, argumentez, pe această bază, astfel: în orice esență în care intelectul și voința sînt același [lucru], este, de asemenea, necesar ca inteligibilul și volibilul [ceea ce poate fi voit] să fie același [lucru] și, de asemenea, și [actul] de a înțelege și [actul] de a voi: dar în A ele sînt același lucru, deci [sînt] și C, și astfel găsim [termenul] mediu pe care îl căutăm.

DESPRE CELE ȘASE FELURI ALE [TERMENULUI] MEDIU SUSZIS

Despre silogismul în care toți termenii sînt substanțiali. În primul rînd, în acest fel, orice potență infinită și eternă

poate exista şi acţiona [în mod] infinit şi etern, dar A este astfel, deci [este] şi C. Silogismul este necesar deoarece toţi aceşti termeni sînt substanţiali şi nu multiplică mai multe esenţe, de unde urmează găsirea [termenului] mediu pe care îl căutăm.

Al doilea este astfel: Nici o culoare nu este cantitate, roşeaţa este culoare, deci roşeaţa nu este cantitate. Acest silogism nu este necesar, pentru că accidentul nu este necesar prin sine, ci prin substanţă şi, prin urmare, nu se găseşte prin el un [termen] mediu natural, aşa cum îl căutăm noi, ci unul intenţional.

Al treilea este cînd premisele [1] sînt substanţiale şi termenul mediu accidental, şi aceasta, în felul următor: orice muzician este om, orice muzician este animal, deci unele animale sînt oameni; silogismul nu este necesar, pentru că [termenul] mediu nu participă, împreună cu extremele, la o natură substanţială şi astfel nu găsim, prin el, un [termen] mediu substanţial.

Al patrulea este cînd premisele sînt accidentale şi [termenul] mediu substanţial şi aceasta după cum urmează: nici un corb nu este alb, cîte ceva negru este corb, deci cîte ceva negru nu este alb; acest silogism nu este necesar, pentru că [termenul] mediu este compus din substanţă şi accident, în temeiul participării premiselor.

Al cincilea este cînd majora este substanţială, şi [termenul] mediu şi minora sînt accidentale, şi aceasta, după cum urmează: orice muzician este om, orice muzician este savant, deci unii oameni sînt savanţi; acest silogism nu este necesar, pentru că subiectul şi predicatul participă prin diverse naturi.

Al şaselea este cînd majora este accidentală şi [termenul] mediu şi minora sînt substanţiale şi aceasta, după cum urmează: unii oameni sînt albi, orice om este un animal, deci

[1] Aici, cu sensul de „termeni extremi"; nu cu sensul de propoziţii din care decurge o concluzie. (N. t.)

unele animale sînt albe: acest silogism nu este demonstrativ, pentru că subiectul și predicatul șchioapătă prin prioritate și posterioritate.

DESPRE CERCETAREA [TERMENULUI] MEDIU INTENȚIONAL

Primul silogism este astfel: bunătatea este entitatea în virtutea căreia ceea ce este bun produce ceea ce este bun; dar acum, presupunînd că A este bunătatea, urmează că A este motivul pentru care ceea ce este bun produce ceea ce este bun. Acest silogism este dialectic sau probativ și aceasta pentru că [termenul] său mediu este nedeterminat deoarece un bun oarecare produce binele ca urmare a esenței sale, tot așa cum agentul natural face ceea ce este bun, ca urmare a bunătății sale, și tot așa cum tatăl dă naștere fiului său, și cum grăuntele de grîu dă naștere spicului, iar un alt bun produce binele, dar nu ca urmare a esenței sale, așișderea meșteșugarului care face o ladă de lemn bună.

Al doilea silogism este astfel: mărimea este bună, și, ca urmare, argumentez astfel: orice mărime bună este motivul în virtutea căruia ceea ce este mare face binele mare; acest silogism este dialectic și probabil, dar nu este necesar pentru că numai bunătatea substanțială este motivul în virtutea căruia ceea ce este bun produce binele, dar nu bunătatea accidentală, deoarece ea este [bunătate] prin accident, și la aceasta mărimea apare ca habitudinală, prin accident. Ori habitudinea [sau obișnuința] nu produce, ci cel obișnuit produce prin obișnuință, precum albimea nu albește, ci cel ce este alb albește prin albime.

Al treilea silogism este astfel: durata poate exista și acționa prin potențialitate, potențialitatea poate dura prin durată și, ca urmare, argumentez astfel: orice durată poate exista și acționa prin potențialitate; dar A este durată, deci A poate exista și acționa. Acest silogism nu este demonstrativ pentru că este compus din substanță și accident; moti-

vul acestui lucru este că durata prin sine nu poate exista și, prin urmare, nici acționa. Este deci limpede că acest silogism este dialectic, în el aflîndu-se un [termen] mediu intenţional.

Al patrulea silogism este după cum urmează: presupunînd că intelectul și voința nu sînt același lucru prin esență, ceea ce este adevărat în lucrurile create, argumentez astfel: tot ceea ce este iubit este iubit prin voință, și tot ceea ce este înțeles este înțeles prin intelect: dar A este iubit și înțeles, deci A este iubit prin voință și înțeles prin intelect. Acest silogism este probativ, dar nu demonstrativ și necesar, pentru motivul că voința nu este nevoită să asculte de intelect, nici intelectul să înțeleagă voința, căci fiecare din aceste potențe este liberă în ceea ce privește natura sa și are propriul ei apetit [de a realiza] propriul ei scop, adică își are propriul ei obiect, precum voința pe acela de a vrea și intelectul pe acela de a înțelege; oricum, dacă aceste esențe ar fi o aceeași esență și nu mai multe, voința ar fi obligată să iubească intelectul și intelectul să înțeleagă voința și astfel silogismul ar fi demonstrativ.

Nu trebuie să repetăm cele șase feluri de mai sus de [termen] mediu pentru a cerceta [termenul] mediu intenţional, pentru că sîntem deja informați prin cele ce s-au spus mai sus în capitolul necesar privind cercetarea [termenului] mediu care se află între subiect și predicat, pentru că intelectul logic și natural este foarte înalt și ridicat și poate afla [termeni] medii naturali și intenționali și deosebirile lor, ceea ce poate evita greșelile și sofismele.

NOTĂ BIBLIOGRAFICĂ

RAIMUNDUS LULLUS

Carrera s y Artan Th., *Raymund Lull und der Geist seiner Philosophie, Wissenschaft und Weisheit*, 1935.

Keicher, O., *Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie*, 1909.

Littré, Emil, *Raimond Lulle* (în: *Histoire littéraire de la France*, t. XXIX, 1885, p. 1—386. Paginile 1—67 cuprind o biografie a lui Lullus de B. Haureau).

Ottaviani, Carmelo, *L'ars compendiosa de R. Lulle*, 1930.

Prantl, *Geschichte der Logik*, III, p. 145—177.

Probst, J. H., *Caractère et origine des idées du bienhereux Raimond Lulle*, Toulouse, 1912.

Sureda Blanes, F., *El beato Ramon Lull. Su epoca, sa vida, sus obras, sus empresas*, Madrid, 1934.

CURENTE PRO- ŞI ANTIARISTOTELICE

ÎNTOARCEREA LA AUGUSTINISM PROMOVATĂ DE FRANCISCANI ŞI APĂRAREA DOCTRINEI TOMISTE DE CĂTRE DOMINICANI.

Noul aristotelism introdus în gîndirea evului mediu de Albert cel Mare şi Toma din Aquino, care reprezenta o îndepărtare de la orientarea urmată timp de secole de scolastică, a trezit numeroase controverse şi opoziţii. În condamnarea din 7 martie 1277 de către episcopul de Paris, Étienne Tempier, a tezelor averroiste au fost cuprinse şi unele teze tomiste, care contrastau în modul cel mai evident cu doctrina platonico-augustiniană. Drept urmare a acestei condamnări, cîteva zile mai tîrziu — la 18 martie — arhiepiscopul de Canterbury, Robert Kildwarby a condamnat şi el, în acelaşi spirit de la Paris, propoziţii tomiste.

Robert Kildwarby, născut în Anglia, a studiat la Paris, apoi, întorcîndu-se în patrie, a intrat în ordinul dominicanilor şi a predat teologia, între anii 1248—1261, la Oxford; a ajuns arhiepiscop de Canterbury în 1272. A decedat la Viterbo în 1279. Majoritatea scrierilor sale au rămas inedite. Ele cuprind comentarii la operele logice ale lui Aristotel, Porfir şi Boethius, la *Fizica* şi *Metafizica* lui Aristotel, un comentar la *Sentinţe* precum şi o introducere în filosofie *De ortu et divisione philosophiae (Despre locul şi diviziunea filosofiei)*, în care foloseşte surse creştine şi arabe. Polemizînd cu Toma, el promovează în domeniul ontologiei şi al fizicii o doctrină a cauzalităţii analoagă

cu raţiunile seminale ale augustinismului. De asemenea, în domeniul psihologiei şi al antropologiei el susţine, împotriva lui Toma, că sufletul uman nu e simplu, ci compus: în el partea vegetativă sensitivă şi intelectivă sînt distincte şi constituie o unitate numai prin ordinea şi legătura lor (N. Abbagnano, É. Gilson). În ceea ce priveşte individuaţia, el considera forma drept cauză activă şi materia drept cauză pasivă a individuaţiei. Kildwarby respinge ideea că corpurile cereşti ar fi mişcate de spirite îngereşti, aceştia nefiind nici actul nici forma lor. El declară că această teză este lipsită de orice valoare filosofică şi constată că nici unul dintre părinţii bisericii nu a socotit-o ca fiind sigur adevărată (É. Gilson).

Succesorul lui Kildwarby, franciscanul John Peckham (1292—1340) a fost elev al lui Bonaventura la Paris şi a predat teologia la Paris şi la Oxford. În 1276 era lector al Palatului la Roma, iar în 1279 a fost numit arhiepiscop de Canterbury. Cea mai mare parte dintre scrierile sale teologice, filosofice, fizice, au rămas inedite. Peckham apără, într-o scriere asupra eticii, idealul sărăciei franciscanilor. Însemnate pentru polemica dintre augustinism şi tomism sînt *Scrisorile* sale. Peckham este fidel doctrinei părinţilor bisericii, dar recunoaşte şi valoarea ştiinţelor. Printre scrierile sale ştiinţifice se află *Perspectiva communis (Optica)*. *Tractatus spherae (Tratatul despre sfere)*, *Theorica planetarum (Teoria planetelor)* şi *Mathematica rudimenta (Noţiuni matematice elementare)*. Prin ele, Peckham se leagă de tradiţia spiritului oxfordian al lui Roger Bacon şi Robert Grosseteste, manifest în secolul al XIII-lea, chiar dacă nu a existat o şcoală de la Oxford propriu-zisă (É. Gilson).

Aceeaşi atitudine potrivnică tomismului o are franciscanul Wilhelm de la Mare, a cărui lucrare *Correctorium fratris Thomae* a provocat cinci scrieri polemice de răspuns din partea dominicanilor. În lucrarea lui Wilhelm sînt indicate şi cenzurate 118 extrase din principalele opere ale lui Toma.

În afara cenzurei eclesiastice şi a condamnărilor, polemica împotriva tomismului a fost dusă şi pe plan filosofic. Astfel, tezele clasice ale augustinismului se regăsesc în opera franciscanului italian Matteo di Acquasparta (născut prin 1235 la Acquasparta în Umbria, decedat

în 1291). A fost elevul lui Bonaventura la Paris, unde a predat şi el teologia. I-a urmat lui Peckham, în calitate de lector al Palatului la Roma. A fost ales general al ordinului franciscan în 1287, apoi episcop-cardinal.

Opera sa, în mare parte inedită, care cuprinde un *Comentar al Sentinţelor* şi *Questiones*, îl arată preocupat de apărarea şi punerea la punct a doctrinei lui Bonaventura, ţinînd seama de obiecţiile care i-au fost aduse şi de stadiul problemelor în timpul în care el însuşi scria (É. Gilson). Acquasparta reia doctrina, tipică augustinismului, a cunoştinţei îndrumate de lumina divină. După el există două moduri de cunoaştere absolut sigure: autocunoaşterea pe de o parte, axiomele logicii şi propoziţiile aritmetice, pe de alta; posibilitatea unor asemenea cunoştinţe se datoreşte însă iluminării divine (N. Abbagnano). Aşadar, dacă nici o cunoaştere absolut sigură nu este cu putinţă fără acţiunea regulatoare a ideilor divine asupra intelectului omului, se poate spune că pentru Acquasparta numai teologia este capabilă să rezolve complet problema cunoaşterii, — o poziţie exact opusă distingerii între teologie şi ştiinţă, efectuată în acelaşi timp de Toma din Aquino (É. Gilson). Totuşi, fidelitatea profesată faţă de augustinism nu-l împiedică să facă unele concesii aristotelismului, pentru a limita principiul augustinian al purei interiorităţi a cunoaşterii. Dacă este adevărat că fundamentul suprem al cunoaşterii este lumina divină care luminează din lăuntru, este de asemenea adevărat — spune el — că Aristotel are dreptate cînd afirmă că cunoaşterea este generată în noi pe calea simţurilor, a memoriei şi a experienţei. În consecinţă, Matteo distinge în cunoaştere un element *a priori*, care e principiul general şi un element *a posteriori*, care e principiul material. Astfel, el ajunge să recunoască o condiţie empirică a cunoaşterii, care nu are precedent în doctrina augustiniană (N. Abbagnano). În ceea ce priveşte cunoaşterea lucrurilor singulare, despre care Toma din Aquino susţinea că sînt cunoscute în mod direct, Acquasparta afirmă că intelectul cunoaşte lucrurile singulare prin speciile singulare, iar universalele prin speciile universale, acestea din urmă nefiind suficiente pentru cunoaşterea singularelor *(Idem)*. În problema individuaţiei, în contra doctrinei tomiste, care explică individuaţia prin materie

și cantitate, el păstrează, conform doctrinei lui Bonaventura, explicația individuației prin materie și formă. Un alt aspect al polemicii sale contra tomismului este și faptul că Acquasparta reafirmă, în problema existenței divinității, validitatea argumentului ontologic al lui Anselm.

Învățămîntul lui Bonaventura la Paris a format un numeros grup de discipoli aparținînd cu toții ordinului franciscan. Pe lîngă franciscanii majori ca John Peckham, Matteo d'Acquasparta, Wilhelm de la Mare, alții minori au apărat augustinismul franciscan, formînd o adevărată școală a lui Bonaventura. Astfel englezul Roger Marston admite în teoria cunoașterii că fiecare om posedă intelectul său activ, dar cere și intervenția luminii divine pentru a explica posibilitatea cunoașterii sigure; Richard de Middelton (Richardus de Mediavilla), deși franciscan, admite unele poziții fundamentale ale noeticii tomiste; Wilhelm de Ware (Guerro Warro), despre care se spune că ar fi fost maestrul lui Duns Scotus, reprezintă în anumită măsură, cel puțin în filosofie, un spirit de eliberare de augustinism deși era și el franciscan; în schimb scrierile lui Pierre Olieu (Petrus Johannis Olivi) conțin majoritatea temelor constitutive ale augustinismului din secolul al XIII-lea.

În timp ce franciscanii apără contra aristotelismului tomist întoarcerea la augustinism atît de riguros propagată de Bonaventura, profesorii ordinului dominican se consacră apărării doctrinei lui Toma din Aquino. Mișcarea tomistă a avut două centre principale, unul la Paris, celălalt la Neapole (N. Abbagnano).

Capul școlii de la Paris a fost Hérvé Nédéléc (Herveus Natalis Brito), maestru la facultatea teologică de la Paris, decedat la Narbonne în 1323. A scris comentarii la *Sentințe*, *Quaestiones disputatae*, *Quodlibeta* și scrieri polemice. Deși l-a apărat pe Toma contra atacurilor venind din afara și chiar din interiorul ordinului, el se îndepărtează de maestrul său în cel puțin trei puncte importante. Deosebind existența subiectivă a actului de intelecție de *esse objectivum* (existența obiectivă) a lucrului cunoscut, el susținea teoria „conformității" (N. Ab-

bagnano), situînd fundamentul universalelor într-o *conformitas realis* a indivizilor subsumați fiecărui universal. El nega totuși că universalele ar fi existențe reale, afirmînd că unitatea universalelor nu există decît în rațiune. A doua divergență cu tomismul privește problema individuației. Pentru el, cauza care deosebește fiecare individ de alții este propria sa esență și accidentele fiecărui individ se deosebesc prin indivizii înșiși cărora le aparțin. A treia divergență privește deosebirea reală între esență și existență, afirmată de Toma. Astfel tomismul său nu pare a fi fost foarte pur (É. Gilson).

Capul școlii tomiste de la Neapole a fost Giovanni di Napoli (decedat după 1336). A studiat și a predat la Paris, apoi a fost maestru la Universitatea din Neapole. Fără a fi fost original sub aspectul speculației, importanța sa constă, din punct de vedere istoric, în sprijinirea difuziunii tomismului în Italia. Dar tomismul și-a găsit apărători chiar în afara ordinului dominican. Printre augustinieni, capul tomiștilor a fost Egidio Romano (da Colonna, 1247—1316). Cele mai importante scrieri ale sale sînt cele cu caracter politic în care afirmă curialismul, adică superioritatea puterii papale asupra puterii temporale a principilor (N. Abbagnano).

Personalitatea cea mai puternică printre gînditorii care polemizau mai mult sau mai puțin explicit cu tomismul a fost Heinrich de Gent (1217—1293), supranumit de contemporanii săi *Doctor solemnis*. A fost maestru de teologie la Universitatea din Paris, unde a predat din 1276 pînă în 1292. A participat la condamnarea averroismului, în 1277, în calitate de consilier al arhiepiscopului Étienne Tempier. Scrierile sale principale sînt *Quodlibeta* și *Summa theologica*. Alte opere cunoscute sînt *Comentariile* la *Fizica* lui Aristotel și un tratat de logică. Heinrich de Gent, sprijinindu-se pe Augustin, neagă deosebirea reală dintre esență și existență. Calea sa de tratare a acestei probleme este distingerea între *esse essentiae* și *esse existentiae*. Ființarea esenței este modul de existență care revine esenței ca atare, independent de realitate. Ființarea existențială poate surveni la o esență, după cum poate și lipsi, dar ființarea existenței este un mod de ființare în el însuși. Dacă esența divinității include și ființarea existențială, esența

creaturilor sale nu o include, ci le este dată de divinitatea însăşi, care acţionează ca o cauză eficientă; dar aceasta nu înseamnă — spune Heinrich — că în lucrurile create esenţa şi existenţa sînt în realitate două principii diverse. Prin această distingere între *esse essentiae* şi *esse existentiae* şi prin negarea implicită a distincţiei reale între existenţă şi esenţă, metafizica lui Heinrich se dezvoltă pe baza unui principiu cu totul diferit de cel tomist. După Heinrich, aşa cum esenţa are în ea însăşi fiinţarea, tot aşa o are în ea însăşi şi materia. Pentru el, materia nu este o pură potenţă, cum afirmă Toma pe urmele lui Aristotel, ci îşi are şi ea fiinţarea în ea însăşi, este mobilă prin ea însăşi şi are o idee proprie în mintea Creatorului. Realitatea materiei nu derivă din formă, ci din propria ei natură de materie, care este ceva subzistent în act, cu toate că nu atinge actualitatea perfectă decît prin compunerea ei cu forma. În concepţia lui Heinrich de Gent, principiul individuaţiei nu este materia, cum susţine tomismul, ci *negaţia, excluderea*: un indivíd este ca atare în măsura în care nu are în interior, în sine, posibilitatea de a fi divers şi exclude în exterior posibilitatea de a fi identic cu alţi indivizi din aceeaşi specie. În gnoseologie, Heinrich, la fel ca mai tîrziu Ockham, neagă specia ca intermediară a cunoaşterii; ea nu este necesară căci intelectul percep obiectul însuşi în imaginea sa. Spre deosebire de intelectualismul antropologiei lui Toma, antropologia lui Heinrich are un caracter voluntarist. Ca şi Augustin, el afirmă primatul voinţei asupra intelectului. Pentru el, libertatea umană se sprijină prevalent pe voinţă, deşi este adevărat că alegerea, condiţie a libertăţii, presupune judecata raţiunii; dar voinţa nu urmează neapărat judecata acesteia. Pentru el, dispoziţia (habitus) voinţei este dragostea, cea a intelectului este înţelepciunea, dar dragostea fiind superioară înţelepciunii, voinţa este superioară intelectului (cf. N. Abbagnano).

Elevul, apoi colegul lui Heinrich de Gent, Godefroid de Fontaines (decedat în 1303), şi, într-un fel, adversar al acestuia, (É. Gilson) se apropie mai mult de tendinţele aristotelico-tomiste, socotite pe atunci ca fiind progresiste (K. Vorländer). Opera sa principală este alcătuită din 14 *Questiones quodlibetales*, care au avut o mare răspîndire în evul mediu. Ca şi Heinrich de Gent, el nu acceptă distingerea reală între

esență și existență și, în consecință, nici compoziția lor reală. Pentru el, această distingere este pur logică și privește modul de înțelegere și semnificare a realității, nu realitatea însăși. Esența și existența lucrului creat se nasc în același timp prin efectul voinței creatoare a divinității și nu preexistă în nici un fel actului creator al spiritului *(mente)* divin. Doctrina lui Godefroid este o apropiere de nominalism, care va triumfa odată cu Ockham. După Godefroid, ideile care constituie exemplarele lucrurilor în spiritul divin nu sînt realități substanțiale și, prin urmare, nu au nici ființarea esenței, nici pe cea a existenței, — care de altfel sînt identice —, ci numai valoarea unor principii cognitive — în felul casei aflate în mintea constructorului înainte de a fi clădită. (N. Abbagnano). În gnoseologie, Godefroid accentuează puternic pasivitatea intelectului în cunoaștere, pentru că concepe, oarecum în felul lui Avicenna, esența lucrului cunoscut ca fiind destul de reală pentru a fi sesizabilă ca atare în intelect (É. Gilson). În concepția sa antropologică, voința este, de asemenea, pasivă; într-adevăr, după el, voința omului nu poate fi absolut spontană căci ea este întotdeauna mișcată de obiectul ei și este supusă intermedierii rațiunii. Totuși, această pasivitate a rațiunii, dependența ei de obiect, nu afectează liberul arbitru al omului, căci obiectul prim al voinței este binele nedeterminat. Dar, cum nici un obiect particular nu este binele absolut, rațiunea nu este riguros determinată de obiectul ei concret și tocmai în această nedeterminare rezidă posibilitatea de alegere atribuită liberului arbitru *(Idem)*.

ÎNTOARCEREA SPRE NATURĂ

În evul mediu încercările de a studia natura nu au lipsit cu desăvîrșire, dar nici filosofia și nici știința oficială a timpului nu considerau acest fel de studiu ca făcînd parte din preocupările lor și îl lăsau, în cel mai bun caz, pe seama alchimiștilor sau chiar a magicienilor (N. Abbagnano). Totuși, încă din secolul al XII-lea, școala de la Chartres, reluînd și lărgind speculațiile lui Scotus Eriugena și pe cele ale lui Abélard, a început să trezească interesul filosofiei pentru natură, deși, deocamdată, mai degrabă din perspectivă teologică, decît din punctul de vedere al studiului experimental propriu-zis al naturii. Dar, odată cu pătrunderea în Occident a filosofiei arabe și a aristotelismului, cercetarea experimentală obține un nou statut, tinzînd cu timpul să devină unul dintre aspectele fundamentale ale cercetării filosofice și cucerindu-și un loc din ce în ce mai bine precizat în economia științei în general. Cuprinzînd întregul cîmp al culturii, influența aristotelismului s-a făcut resimțită, în aceeași măsură, atît în cercurile gînditorilor mai legați de litera sistemului aristotelic, cît și în cel al augustinienilor. Printre aristotelicieni, Albert cel Mare a relevat cu putere importanța tratării problemelor științifice și a cercetării experimentale, iar în cadrul augustinismului — mai ales al ordinului franciscan — celor ce promovau noul naturalism oxfordian — al cărui inițiator poate fi socotit Robert Grosseteste — le aparține cea mai mare parte a cercetărilor experimentale din secolul al XIII-lea *(Idem)*.

Reprezentantul de frunte al experimentalismului științific în secolul al XIII-lea și cel ce folosește, pentru prima dată în istorie, de-

numirea de *știință experimentală — scientia experimentalis* (É. Gilson) este englezul Roger Bacon (vezi în vol. de față p. 193 și urm.). Acest călugăr franciscan, elev al lui Robert Grosseteste, nu a fost o apariție cu desăvîrșire izolată, ci a avut ca predecesor pe Pierre de Maricourt, autorul unui interesant tratat asupra magnetismului. *Epistola de magnete (Epistolă despre magnet)*, pe care îl citează împreună cu Jean de Londres, printre „perfecții matematicieni". În *Epistola de magnete*, care va rămîne pînă în secolul al XVII-lea cel mai bun tratat asupra magnetismului, Pierre de Maricourt proclamă necesitatea de a completa metoda matematică cu metoda experimentală și afirmă utilitatea experimentului direct, a abilității manuale, cu ajutorul căreia pot fi ușor corectate erorile ce nu pot fi eliminate numai prin considerări filosofice și matematice. Bacon îl denumește *dominus experimentorum* — maestrul experiențelor *(Idem)*.

În primele decenii ale secolului al XIII-lea, probabil între 1220 și 1230, se naște în Silezia, dintr-un tată turingian și o mamă poloneză, Vito (cunoscut sub diminutivul Witelo), care sosește în Italia prin 1260 și studiază filosofia, matematica și fizica la Padova. Singura lucrare cunoscută a lui Witelo este *Perspectiva*, un tratat de optică în zece cărți, important în istoria acestei discipline. Din punctul de vedere filosofic, scrierea lui Witelo se bazează pe o metafizică a luminii, în sensul cunoscut de la Bonaventura și Robert Grosseteste. Pentru Witelo, optica — studiul legilor difuziunii luminii — este mai mult decît o simplă știință particulară, este studiul întregii lumi fizice, care — după el — își are geneza în difuziunea luminii (N. Abbagnano).

Dominicanul Dietrich de Freiburg (Theodoricus Teutonicus de Vriberg; circa 1250—1310) folosește scrierea lui Proclus, *Elementatio theologica*, și reia în operele sale filosofice și științifice unele teze tipice augustinismului (negînd, de exemplu, distincția reală dintre esență și existență) și împarte cu acesta interesul pentru cercetarea experimentală, mai ales în domeniul opticii (N. Abbagnano). El discută într-un spirit cu adevărat științific, deși cu rezultate nu pe de-a întregul corecte, problema curcubeului și reușește să determine, de astă dată cu mai multă corectitudine, ordinea culorilor în raza refractată și în spectrul solar (É. Gilson).

ROGER BACON

Roger Bacon, „Doctor mirabilis" — savantul minunat, cum îi spuneau contemporanii prețuindu-i erudiția și originalitatea ideilor — s-a născut în apropierea localității Ilchester, în Dorsetshire, între 1210 și 1214. A studiat la Oxford cu Robert Grosseteste, apoi la Paris, devenind aici maestru în teologie. A intrat în ordinul franciscan; nu se știe dacă înainte sau după întoarcerea sa în Anglia, în 1250 sau 1252. A fost sprijinit de papa Clemens al IV-lea, care, în 1266, i-a cerut să-i trimită scrierea sa *Opus majus*, compusă, spun unii, chiar la solicitarea acestuia. Dar în 1277, ideile sale în legătură cu astrologia au fost incluse printre propozițiile puse la index de episcopul Parisului Étienne Tempier. În 1278, după moartea papei, generalul ordinului franciscan D'Ascali l-a condamnat pe Roger Bacon — probabil pentru că scrisese cartea de astrologie *Speculum astronomiae (Oglinda astronomiei)* — și, ca urmare, filosoful și savantul englez a fost întemnițat într-o închisoare mănăstirească. Din acel moment, ultima dată sigură pe care o avem despre Roger Bacon este anul 1292, cînd a compus un *Compendiu al științelor teologice*. Se admite în general că a decedat în 1294.

Operele principale ale lui R. Bacon sînt *Opus majus (Opera mare)* *Opus minus (Opera mică)* și *Opus tertium (Opera a treia)*, cea dintîi fiind singura terminată și, probabil, și singura trimisă papei Clemens al IV-lea. De fapt, Bacon a conceput planul unei enciclopedii a tuturor științelor, ale căror principii urmau să fie înmănunchеate în metafizică,— un proiect pe care nu a izbutit să-l ducă la bun sfîrșit (cf. N. Ab-

bagnano). Pe plan ştiinţific, cercetările sale cele mai numeroase privesc fizica, în primul rînd optica, chimia — deşi încă nu total eliberată de alchimie, apoi astronomia, matematica, istoria naturală, precum şi gramatica greacă şi ebraică. R. Bacon ajunge la unele rezultate ştiinţifice importante. El este primul care şi-a dat seama de eroarea calendarului iulian, care a subsistat însă pînă spre mijlocul secolului al XVI-lea, cînd a fost înlocuit prin calendarul gregorian; a construit lentile pentru corectarea presbitismului şi unii i-au atribuit chiar invenţia materiilor explozibile şi a oglinzii (cf. G. W. F. Hegel).

Întreaga operă a lui Roger Bacon, acest adversar al tomismului, pe care istoriografia filosofică marxistă îl consideră reprezentant al păturilor urbane de meşteşugari şi ideolog progresist, este caracterizată printr-o mare libertate spirituală, în pofida faptului că, neputînd depăşi limitele istorice în cadrul cărora evolua gîndirea sa, admite că filosofia nu trebuie să contrazică dogmele religiei şi consideră subordonarea filosofiei faţă de teologie într-un sens mult mai îngust decît Toma din Aquino: pentru el filosofia nu este decît o explicare a înţelepciunii divine prin doctrină şi conduită morală (É. Gilson). În concepţia lui Roger Bacon, morala, — o ştiinţă activă, cu preocupări asemănătoare cu cele ale teologiei —, care instruieşte omul cu privire la relaţiile sale cu divinitatea precum şi cu privire la raporturile sale cu semenii şi cu sine însuşi, este mai nobilă decît oricare altă ramură a filosofiei. Potrivit părerii sale, scopul tuturor ramurilor ştiinţei este filosofia morală şi concluziile celorlalte ştiinţe sînt incluse ca principii în filosofia morală. Aceasta din urmă este şi o ştiinţă civilă, pentru că formulează drepturile cetăţenilor şi ale statelor ca organizaţii sociale. Din punctul de vedere al evoluţiei istorice a statelor, Roger Bacon, întrevede, ca rezultat al convertirii întregii omeniri la religia creştină, constituirea unei „republici a credincioşilor", în care toate statele lumii se vor integra sub conducerea papei. Dar o asemenea republică universală nu înseamnă pentru el înlăturarea puterii temporale a principilor, ci numai subordonarea lor teocraţiei pontificale *(Idem)*.

În domeniul gnoseologic, Bacon este convins că adevărul nu poate fi găsit decît de către cei care se străduiesc să-l caute şi că încercările

de a-l găsi trebuie să se însumeze și să se combine una cu alta, astfel încît se poate spune că, în cele din urmă, adevărul este fiul timpului (cf. N. Abbagnano). Recunoscînd marea valoare a lui Aristotel, Bacon afirmă că totuși Stagiritul nu a putut pătrunde ultimile secrete ale naturii, la fel cum nici învățații contemporani cu sine nu pot cunoaște multe din adevărurile care vor fi familiare celor ai viitorului.

Pentru a face cunoașterea să progreseze, este necesar, după R. Bacon, să se înlăture din calea cercetării obstacolele care împiedică sesizarea adevărului. Patru sînt, după el, aceste obstacole: primul și cel mai important este idolatrizarea autorității — bineînțeles nu autoritatea bisericii, care nu poate fi contestată, ci a celei „greșite și nevrednice". Pentru a ajunge la adevăr, nu trebuie să te sprijini pe o asemenea autoritate, căci prin ea nu poți obține din punctul de vedere al științei nimic. Important este, spune Bacon, nu să citezi fără încetare personalități ilustre ci să studiezi sursele, în limbile lor originale, spre a le înțelege bine, și să folosești instrumente, atît în domeniul fizicii, cît și în cel al astronomiei. Dar nici celelalte trei obstacole în calea găsirii adevărului: influența obiceiului, acceptarea prejudecăților, ascunderea propriei ignoranțe nu sînt mai puțin nocive și ele trebuie, de asemenea, înlăturate. Desțelenind astfel cîmpul cunoașterii, Roger Bacon prefigurează, într-un fel, o metodologie critică întrucîtva asemănătoare cu cea ale cărei baze vor fi puse în secolul al XVII-lea de către Francisc Bacon (É. Gilson).

Pentru Roger Bacon, nu sînt valabile decît două moduri de cunoaștere: raționamentul și experiența. Dar raționamentul nu înlătură dubiul și nu dă certitudinea, pînă cînd intelectul nu ajunge la intuiția *(intuitio)* adevărului prin experiență. De aceea, spune el, raționamentul nu e suficient, dar experiența este. Pentru el întregul cîmp al cunoașterii umane, fie că este vorba de cunoașterea lucrurilor naturale, fie a celor supranaturale și divine, trebuie să fie fundamentat pe experiență. Experiența care stă în puterea omului este, după el, dublă: *experiența externă*, dată prin intermediul simțurilor, și *experiența internă*, dată prin iluminarea divină — un punct, în care Roger Bacon se leagă de tradiția augustiniană. Într-adevăr, pentru el experiența internă este un fel de cale mistică pentru obținerea cunoașterii. Ast-

fel, sub un anumit aspect, experimentalismul baconian, potrivit spiritului augustinian de care e pătruns, se încheie în misticism.

Pentru Bacon, adevărul are un caracter practic și utilitar, care, după el, îmbracă și o semnificație etică și religioasă, căci atît adevărurile naturale, cîștigate prin experiența externă, cît și cele supranaturale, obținute prin experiența internă, conduc omul la beatitudine, țelul său suprem (cf. N. Abbagnano). În afară de aceasta, în concepția sa, adevărul — nu numai cel moral, ci și cel științific — nu poate fi cunoscut decît de către un suflet curat, neîntinat de păcat, căci virtutea limpezește mintea.

În domeniul logicii, ca urmare a faptului că admite experiența ca unic fundament al adevărului, Roger Bacon a dat la o parte orice valoare a logicii aristotelice ca instrument de cercetare a realității, recunoscîndu-i numai o valoare dialectică, fără capacitatea de a funda propriu-zis certitudini. În problema universaliilor, Roger crede că toată această dezbatere este o prostie și după el universalul nu constă în altceva decît în permanența succesivă a lucrurilor singulare. După el, în lume există numai indivizi, deoarece există numai oameni luați individual și nu în general, iar generalul este numai un raport de conformitate cu un alt lucru (A. Dimitriu). El crede că se pot deosebi două moduri ale universalului: primul, constă din ceea ce este comun indivizilor — o *species singularis*, al doilea, datorat slăbiciunii minții omenești care formează plecînd de la o realitate care este *species singularis*, o *species universalis (Idem)*. Se poate conchide deci că, în logică, R. Bacon a fost un adept al nominalismului, considerat de Marx și Engels drept prima expresie a materialismului modern.

Roger Bacon combate concepția că principiul individuației s-ar afla în materie și îl pune în esență, cu alte cuvinte în ceea ce este propriu fiecărui individ.

Roger Bacon nu a fost numai filosof și savant, ci apare, într-un anumit fel, și ca profet (É. Gilson). Afirmațiile sale, care ar părea la prima vedere ca fiind pur științifice, sînt dublate la el de altele care au un sens mistico-biblic (A. Dimitriu). Cu toate acestea nu i se poate contesta caracterul unui precursor al științei moderne. Pentru R. Bacon, știința experimentală — și el scrie pentru prima dată în istoria culturii

acest nume — este singura care poate oferi o certitudine completă singura care poate depăşi limitele celorlalte ştiinţe cunoscute pînă la el, demonstrînd adevărurile pe care acelea nu le pot cuceri, singura care poate cerceta secretele naturii, care poate descoperi trecutul şi viitorul şi asigura puterea celor ce o posedă (É. Gilson). În afară de valoarea pe care a acordat-o cercetării experimentale ca atare, Roger Bacon a recunoscut că logica internă a unei asemenea cercetări este matematica, fiind astfel primul care a introdus o concepţie foarte profundă a cercetării ştiinţifice. Pentru el, numai prin matematică se pot constitui şi deveni certe toate celelalte ştiinţe. Roger Bacon face interesante apropieri între logică şi gramatică, pe de o parte, între logică şi matematică, pe de alta. Pentru el, logica depinde în mod necesar de matematică — idee importantă, care rămîne să fie valorificată în raport cu logica matematică a timpurilor noastre (A. Dimitriu). Pe de altă parte, numai el a avut în secolul al XIII-lea, şi poate pînă la Auguste Comte, ideea unei sinteze a cunoştinţelor aflate în posesia omenirii (É. Gilson). J. W. Goethe l-a preţuit ca om de ştiinţă şi, în *Teoria culorilor*, i-a recunoscut meritele (K. Vorländer). Totuşi, în epocă, influenţele gîndirii sale, în care se alătură sensuri progresiste şi critice îndrăzneţe şi concepţii îndatorate unui tradiţionalism rigid, au fost extrem de reduse sau chiar au lipsit cu totul, cel puţin în măsura în care au putut fi identificate pînă acum.

OPUS MAJUS

PARTEA ÎNTÎI

Cap. I CAUZELE ERORILOR

...Există patru obstacole principale în sesizarea adevărului, care sînt o piedică pentru oricine, chiar pentru cel învăţat, şi care numai cu mare greutate îngăduie cuiva să

obținã titrul clar cerut pentru cîștigarea cunoștințelor și anume: supunerea față de o autoritate greșită și nevrednică, influența obiceiului, prejudecata curentă, ascunderea propriei noastre ignoranțe, însoțită de etalarea ostentativă a științei pe care o posedăm. Oricine este încurcat în aceste dificultăți și orice treaptă le întîmpină. Căci cei lipsiți de calități alese trag aceeași concluzie din trei argumente, unul mai rău decît celălalt, și anume: acest lucru este dovedit prin însăși autoritatea predecesorilor, acesta este obiceiul, aceasta este părerea comună și deci corectă. Dar o concluzie opusă și mult mai bună trebuie trasă din premise, așa cum voi arăta pe larg, folosind autoritatea, experiența și rațiunea. Totuși, dacă aceste trei erori pot fi combătute prin forța de convingere a rațiunii, cea de a patra este întotdeauna gata să intervină și se află pe buzele oricui pentru a-și scuza propria ignoranță, și, deși acesta nu posedă nici o cunoștință vrednică de a fi numită astfel, el o exagerează fără nici o rușine, așa încît în cele din urmă, pentru nefericita satisfacere a propriei sale nerozii, ocolește adevărul pierzîndu-l cu desăvîrșire. Mai mult încă, din aceste blesteme de moarte izvorăsc toate relele de care suferă neamul omenesc; deoarece cele mai folositoare, mai mari și mai frumoase lecții ale cunoașterii, ca și tainele tuturor științelor și artelor rămîn necunoscute. Dar, încă și mai rău, cei orbiți de pîcla acestor patru erori nu-și percep propria ignoranță, ci o ascund și o apără cu toată grija, astfel încît să nu-i poată găsi nici un remediu; și, cel mai rău lucru dintre toate, deși aceștia se află în umbra cea mai deasă a erorii, sînt convinși că stau în lumina strălucitoare a adevărului. Din aceste motive ei trag concluzia că adevărurile cele mai ferm stabilite se află la limitele extreme ale falsității, că fericirea noastră cea mai mare nu are nici o însemnătate și că interesele noastre cele mai mari nu au nici o importanță, nici o valoare. Dimpotrivă, ei proclamă cea mai mare eroare, laudă lucrul cel mai rău, îl preamăresc pe cel mai mîrșav, orbi la orice licăr de

înțelepciune, disprețuiesc ceea ce pot cîștiga cu cea mai mare ușurință. În marea lor nebunie, ei fac cele mai mari eforturi, risipesc o groază de timp, se străduiesc peste puteri în legătură cu lucruri care nu le aduc decît foarte puțin folos sau nici unul și nu pun nici un preț pe judecata omului înțelept. De aceea este necesar ca forța și nocivitatea acestor patru cauze ale tuturor relelor să fie recunoscute de la început, puse sub acuzare și alungate cît mai departe de considerentele științei. Căci, acolo unde cele trei stăpînesc, nici o rațiune nu are influență, nici un drept nu decide, nici o lege nu leagă, religia nu-și găsește loc, dispozițiile naturii nu-și ating scopul, înfățișarea lucrurilor este schimbată, ordinea lor nimicită, viciul triumfă, virtutea se pierde, minciuna domnește, adevărul este fluierat dezaprobator și gonit de pe scenă. De aceea, nimic nu este mai necesar de a fi luat în considerare decît condamnarea clară a acestor patru erori prin argumente alese de către înțelepți, care se dovedesc a nu putea fi respinse. Întrucît înțelepții unesc primele trei și le condamnă împreună și deoarece cea de a patra necesită o tratare deosebită, din cauza marii ei nebunii, voi încerca mai întîi să scot la lumină nocivitatea primelor trei. Dar, deși autoritatea este una dintre ele [dintre obstacolele în sesizarea adevărului], nu voi vorbi în nici un caz de autoritatea solidă și sigură, care prin hotărîrea Domnului a fost dăruită bisericii sale sau care își are sorgintea în meritul și prestigiul unei persoane individuale dintre sfinți, filosofii desăvîrșiți, și ale altor oameni închinați preocupărilor științifice pînă la limitele folosului omenesc; ci vorbesc despre acea autoritate pe care, fără voia divină, mulți din această lume și-au însușit-o împotriva legii, nu pe baza meritului științei lor, ci din îngîmfare și din dorința de faimă, autoritate pe care gloata ignorantă o acordă multora spre propria ei pierzanie la dreapta judecată a Domnului. Căci potrivit *Scripturii*, „din cauza păcatelor poporului adesea cel fățarnic domnește"; căci eu vorbesc despre autoritățile sofis-

tice ale mulțimii lipsite de rațiune, care au autoritate într-un sens echivoc, așa cum ochiul cioplit în piatră sau pictat pe pînză are numai numele, dar nu calitatea de ochi.

PARTEA A ȘASEA

Cap. I ȘTIINȚA EXPERIMENTALĂ

După ce am enunțat principiile fundamentale ale științei latinilor, în măsura în care pot fi găsite în limbaj, matematică și optică, doresc să dezvolt acum principiile științei experimentale, deoarece fără experiență nimic nu poate fi cunoscut îndestul. Căci sînt două moduri de a obține cunoașterea, și anume, prin raționament și prin experiență. Raționamentul duce la o concluzie și ne face să acceptăm concluzia, dar nu face concluzia certă, nici nu înlătură îndoiala, astfel încît cugetul să se poată odihni în intuiția adevărului, pînă cînd cugetul nu-l descoperă pe calea experienței; căci mulți au argumentele în legătură cu ceea ce poate fi cunoscut, dar din cauză că le lipsește experiența neglijează argumentele și fie nu evită ceea ce este dăunător, fie nu urmăresc ceea ce este bun. Căci dacă cineva care nu a văzut niciodată vreun foc ar trebui să stabilească printr-un raționament adecuat că focul arde și strică lucrurile și le distruge, cugetul său nu ar fi totuși mulțumit cu aceasta și omul nu s-ar feri de foc, pînă cînd nu ar pune mîna sau vreo substanță combustibilă în el, astfel încît să poată constata prin experiență ceea ce l-a învățat raționamentul. Dar după ce a avut experiența reală a combustiei, cugetul său a obținut certitudinea și se odihnește în lumina strălucitoare a adevărului. De aceea, raționamentul nu este suficient, dar experiența este.

Lucrul acesta este evident și în matematici, unde demonstrația este cea mai convingătoare. Dar cugetul cuiva care

posedă cea mai convingătoare demonstrație cu privire la triunghiul echilateral nu va adera niciodată la concluzie fără experiență, nu o va lua în seamă și nu-i va da nici o considerație pînă cînd nu i se va prezenta experiența intersectării a două cercuri, în cazul căreia de la ambele intersecții se pot trage două linii la extremitățile liniei date; dar atunci va accepta concluzia fără nici o discuție. Prin urmare, afirmația lui Aristotel că dovada este raționamentul, care ne face să cunoaștem, trebuie înțeleasă cu rezerva ca dovada să fie însoțită de experiența ei adecvată și nu trebuie înțeleasă ca fiind dovadă pur și simplu. Așadar, afirmația sa din prima carte a *Metafizicii* că cei care înțeleg rațiunea și cauza sînt mai înțelepți decît cei care au cunoașterea empirică a unui fapt, se referă la cei care cunosc numai adevărul nud, fără să cunoască cauza. Dar eu vorbesc aici de cel ce cunoaște rațiunea și cauza prin experiență. Acești oameni sînt desăvîrșiți în înțelepciunea lor, așa cum susține Aristotel în cartea a șasea a *Eticii*, și spusele lor trebuie acceptate ca și cînd ar fi o dovadă, după cum afirmă tot el în același loc.

Prin urmare cel care dorește să se bucure fără nici o umbră de îndoială de adevărurile aflate la baza fenomenelor trebuie să știe cum să se dăruiască experimentului. Pentru că autorii scriu multe afirmații și oamenii îi cred pe baza raționamentului pe care aceștia îl formulează fără experiență. Raționamentul lor este cu totul fals. Căci, în general, se crede că diamantul nu poate fi sfărîmat decît cu sînge de țap, iar filosofii și teologii folosesc greșit această idee. Dar fracturarea cu ajutorul acestui fel de sînge nu a fost niciodată verificată, deși s-au făcut eforturi în acest sens; în schimb, fără acest sînge, diamantul poate fi sfărămat cu ușurință. Am văzut acest lucru cu proprii mei ochi și el este inevitabil pentru că bijuteriile nu pot fi cioplite decît cu fragmente ale acestei pietre. Se crede, de asemenea, că nodozitățile — castorii — folosiți de medici sînt testicolele

biberilor masculi. Dar acest lucru nu este adevărat, pentru că biberul le are sub piept și atît masculul cît și femela produc nodozități de acest fel. În afară de acești castori, biberul mascul își are testicolele la locul lor natural; și, de aceea, ceea ce se adaugă este o minciună sfruntată și anume că atunci cînd vînătorii urmăresc biberul, acesta știind ce caută vînătorii își taie singuri aceste glande cu dinții. Mai mult încă, se crede în general că în vase apa caldă îngheață mai repede decît apa rece și argumentul care se aduce în sprijinul acestei păreri este că contrarul este provocat de contrar, la fel ca doi dușmani care se întîlnesc. Dar pentru oricine care face experimentul este sigur că apa rece îngheață mai repede. Oamenii atribuie această opinie lui Aristotel, în cartea a doua a *Meteorologicelor*; desigur însă el nu face o astfel de afirmație, ci face una asemănătoare cu ea, prin care au fost înșelați, și anume, dacă se toarnă apă rece și apă caldă pe ceva rece, de exemplu pe gheață, apa caldă îngheață mai repede ceea ce este adevărat. Dar dacă apa caldă și apa rece sînt puse în două vase, cea rece va îngheța mai repede. De aceea, orice lucru trebuie verificat prin experiență.

Dar experiența este de două feluri; una este cîștigată prin simțurile noastre externe, și în acest fel obținem experiență privind lucrurile care se află în ceruri, cu ajutorul instrumentelor făcute în acest scop, și privind cele aflate aici jos, cu ajutorul mijloacelor atestate de perspicacitatea noastră. Lucrurile care nu aparțin părții noastre a lumii le cunoaștem prin alți învățați, care au avut experiența lor. Așa, de exemplu, Aristotel a trimis, cu încuviințarea lui Alexandru, două mii de oameni în diferite părți ale lumii pentru a obține cunoașterea prin experiență a tuturor lucrurilor care se află pe fața pămîntului și Pliniu confirmă acest lucru în a sa *Istorie naturală*. Această experiență este atît umană, cît și filosofică, în măsura în care omul poate acționa în acord cu grația care îi este dată: dar această experiență nu îi este suficientă, deoarece nu dă o atestare deplină cu privire la lucrurile materiale, din cauza dificultății ei, și nu atinge deloc lucrurile

spirituale. De aceea, este necesar ca intelectul omului să fie ajutat în alt fel, și din acest motiv sfinții patriarhi și profeți, primii care au dat științele lumii, au primit iluminarea în sinea lor și nu au fost dependenți numai de simțuri. Acest lucru este adevărat despre mulți credincioși, începînd din timpurile lui Cristos. Căci grația credinței iluminează foarte mult, la fel ca și în inspirațiile divine, nu numai în lucrurile spirituale, ci și în științele filosofiei; așa cum spune Ptolemeu în *Centilogium*, și anume, că sînt două căi prin care ajungem la cunoașterea faptelor, una prin experiența filosofiei, cealaltă prin inspirație divină, care este calea mult mai bună, după cum afirmă el.

Mai mult decît atît, există șapte stadii ale acestei cunoașteri interne, primul dintre ele se obține prin iluminări care se referă numai la științe. Al doilea, constă în virtuți Căci omul rău este ignorant, așa cum spune Aristotel în cartea a doua a *Eticii*. Mai mult decît atît, Algazel spune în *Logica* sa că sufletul desfigurat de păcate este asemenea unei oglinzi roase, în care formele obiectelor nu pot fi văzute limpede; dar sufletul împodobit cu virtuți este asemenea unei oglinzi bine șlefuite, în care formele obiectelor se văd cu claritate. De aceea, adevărații filosofi au lucrat mai mult în morală spre cinstirea virtuții, trăgînd concluzia în cazul lor propriu că nu pot percepe cauzele lucrurilor decît dacă au suflete neîntinate de păcat. Acestea sînt spusele lui Augustin cu referire la Socrate, în cartea a opta a *Cetății lui Dumnezeu*, capitolul III. De aceea *Scriptura* spune „într-un suflet răuvoitor etc." Căci nu este cu putință ca sufletul să se odihnească în lumina adevărului cît timp este mînjit de păcat, ci asemenea unui papagal sau unei coțofene va repeta cuvintele altuia pe care le-a învățat printr-o practică îndelungată. Dovada acestui lucru este că frumusețea adevărului cunoscut în splendoarea sa îi face pe oameni să-l iubească, dar dovada dragostei este ducerea la bun sfîrșit a unei acțiuni din dragoste. De aceea cel care acționează contrar adevărului tre-

buie în mod necesar să nu-l cunoască, deşi se poate pricepe să alcătuiască fraze foarte elegante şi să citeze părerile altora, asemenea unui animal care imită cuvintele fiinţelor omeneşti şi asemenea unei maimuţe care se bizuie pe ajutorul oamenilor pentru a-şi realiza acţiunile ce-i revin, deşi nu le înţelege rostul. De aceea virtutea limpezeşte mintea, astfel încît omul înţelege mai uşor nu numai adevărurile morale, ci şi pe cele ştiinţifice...

Al treilea stadiu constă în cele şapte daruri ale Duhului Sfînt pe care le enumără Isaia. Al patrulea, constă din fericirile pe care Domnul le descrie în *Biblie*. Al cincilea, constă din simţurile spirituale. Al şaselea, constă din roade, dintre care face parte pacea Domnului, care depăşeşte orice înţelegere. Al şaptelea, constă din extaze şi stările lor, potrivit diferitelor căi pe care oamenii ajung să vadă multe lucruri despre care nu este legiuit ca omul să vorbească. Şi cel care, dîndu-şi toată silinţa, s-a desăvîrşit în aceste experienţe, ori în multe dintre ele, se poate încredinţa pe sine şi poate încredinţa şi pe alţii nu numai în ceea ce priveşte lucrurile spirituale, ci şi în legătură cu toate ştiinţele umane. De aceea, de vreme ce toate diviziunile filosofiei speculative procedează prin argumente care se întemeiază fie pe un punct al autorităţii, fie pe alte puncte ale argumentării, cu excepţia diviziunii pe care o cercetez acum, găsim necesară ştiinţa numită experimentală. Doresc să o explic, fiind folositoare nu numai pentru filosofie, ci şi pentru cunoaşterea lui Dumnezeu şi conducerea întregii lumi; la fel cum în diviziunile precedente am arătat relaţia limbilor şi ştiinţelor cu scopul lor, înţelepciunea divină, prin care sînt orînduite toate lucrurile.

Cap. II

Deoarece ştiinţa experimentală este cu desăvîrşire necunoscută tagmei învăţaţilor, nu pot să-i conving pe oameni de folosul ei decît dacă fac cunoscute totodată atît superiori-

tatea, cît și înțelesul pe care îl are. Astfel, numai această știință știe cum să verifice în mod desăvîrșit ce anume poate fi făcut prin natură, ce cu ajutorul meșteșugului, ce prin înșelătorie, descîntece, farmece, vrăji, implorări, jertfe, care fac parte din magie, sensul și năzuințele acestora și ce se află în ele, astfel încît, ceea ce este fals să poată fi înlăturat și să nu se păstreze decît adevărul meșteșugului și al naturii. Numai această știință ne învață cum să considerăm actele nebunești ale magicienilor, astfel încît să nu fie ratificate, ci evitate, întocmai cum consideră logica raționamentul sofistic...

PARTEA A ȘAPTEA

FILOSOFIA MORALĂ

Am arătat în cele precedente că cunoașterea limbilor, a matematicii, a perspectivei și a științei experimentale este deosebit de folositoare și necesară pentru urmărirea științei. Fără aceste ramuri nimeni nu poate înainta atît cît ar trebui în știință, luată nu numai în sens larg, ci și în legătură cu biserica Domnului și cu celelalte trei activități pe care le-am descris. Îmi propun acum să înfățișez principiile unei a patra științe, care este mai bună decît cele menționate anterior și mai nobilă. Această știință este preeminent activă, adică formativă și are ca obiect acțiunile noastre în această viață și în cealaltă. Toate celelalte științe sînt numite speculative, căci deși unele sînt active și formative, ele se preocupă de acțiunile meșteșugului și ale naturii, nu de moravuri; ele cercetează adevărurile lucrurilor și ale activităților științifice legate de intelectul speculativ și nu se preocupă de lucrurile care aparțin intelectului activ, care este numit activ, deoarece conduce acțiunea, adică acțiunea bună sau

rea. Așadar, termenul activ este luat aici într-un sens restrîns, ca aplicîndu-se acțiunilor aparținînd conduitei, potrivit căreia sîntem buni sau răi; deși, dacă luăm termenul activ într-un sens larg, pentru toate științele formative, multe alte științe sînt active. Dar această știință este numită activă într-un sens de la sine înțeles datorită acțiunilor principale ale omului, care sînt legate de virtuți și de vicii și de fericire și nefericire în cealaltă viață.

Această știință activă, numită știință morală și știință civilă, instruiește omul cu privire la relațiile sale cu divinitatea, cu vecinul său și cu sine însuși, controlează aceste relații, ne îndeamnă și ne influențează cu deosebită tărie să ne îndreptăm spre ele. Ea țintește la mîntuirea omului prin virtute și desăvîrșire; și aspiră la această mîntuire în măsura în care filosofia o poate face. Din aceste afirmații generale, rezultă limpede că această știință este mai nobilă decît celelalte ramuri ale filosofiei. Căci, fiind scopul final, lăuntric al științei omenești, — și cum scopul este partea cea mai nobilă a oricărui lucru —, această știință este în mod necesar mai nobilă. Într-un fel asemănător ori în cea mai mare măsură ea se preocupă de aceleași probleme ca cele ale teologiei, căci teologia le ia în considerare numai pe cele cinci menționate anterior, deși în mod diferit, și anume, în credința întru Cristos. Mai mult încă, ea cuprinde un mare număr de dovezi excelente în legătură cu această credință; și, din depărtare, își supune principalele articole marelui ajutor al credinței creștine, așa cum vor lămuri cele ce urmează. Dar teologia este cea mai nobilă dintre științe; prin urmare, această știință, care îi este cea mai apropiată, este mai nobilă decît toate celelalte. Dar pentru ca marea ei utilitate să fie vădită trebuie să-i cercetăm părțile, pentru ca să putem deduce ceea ce dorim, atît din părțile, cît și din întregul ei.

Deoarece filosofia morală este scopul tuturor ramurilor filosofiei, concluziile celorlalte științe sînt principii în ea,

potrivit relației dintre științele precedente și cele ce urmează; deoarece concluziile științelor precedente sînt asumate în mod natural de cele ce urmează. De aceea, este bine ca aceste concluzii ale științelor precedente să fie dovedite și atestate cu grijă, astfel încît să fie vrednice de a fi acceptate în științele ce urmează, așa cum este evident pentru metafizică. De aceea, principiile filosofiei morale sînt atestate în științele care o precedă; și pentru acest motiv aceste principii trebuie trase din celelalte științe, nu din cauză că aparțin acelor științe, ci din cauză că acele științe le-au pregătit pentru stăpîna lor. Prin urmare, oriunde ar fi întîlnite, trebuie să fie atribuite filosofiei morale, deoarece în esență ele privesc morala. Și deși ele pot fi statuate în alte științe, acest lucru se întîmplă datorită filosofiei morale. De aceea, toate asemenea principii trebuie să fie considerate în relație cu filosofia morală și atribuite ei. De aceea, dacă dorim să le folosim așa cum s-a intenționat să fie folosite, ele trebuie înmănuncheate în știința morală, adunîndu-le din toate celelalte științe. Nu este deloc de mirare că prin întreaga filosofie speculativă filosofii au propagat principii etice, deoarece știau că sînt legate de mîntuirea omului; și de aceea au răspîndit prin toate științele gînduri frumoase, astfel încît oamenii să fie îndrumați întotdeauna spre binecuvîntarea mîntuirii și să poată ști că celelalte științe sînt gîndite numai în vederea acelei științe care este stăpîna înțelepciunii omenești. De aceea, cînd eu aduc din alte locuri alte dovezi decît cele cuprinse în cărțile referitoare la principiile morale, trebuie să considerăm că aceste dovezi își au locul potrivit în această știință. Nici nu putem nega că ele au fost scrise în cărți aparținînd acestei științe, deoarece în limba latină nu posedăm decît părți din filosofia lui Aristotel, Avicenna și Averroes, principalii autori care au tratat acest subiect. Căci, întocmai cum teologia înțelege că adevărurile care aduc mîntuirea îi aparțin oriunde le-ar găsi, așa cum am spus încă la început și am insistat ulterior, tot așa filosofia morală pretinde, ca aparținîndu-i de drept, tot ceea ce află scris

în altă parte și o privește. Această știință este numită știință morală de către Aristotel, iar de către alții știință civilă, deoarece indică drepturile cetățenilor și ale statelor. Și pentru că orașele [cetățile] conduceau țările cînd Roma domnea asupra lumii, această știință este numită astfel de la cuvîntul cetate *(civitas)*, deși formulează drepturile regatelor și ale imperiilor.

SCRISOAREA FRATELUI ROGER BACON ASUPRA LUCRĂRILOR SECRETE ALE NATURII ȘI ARTEI [1] ȘI ASUPRA LIPSEI DE VALOARE A MAGIEI

Cap. I

DESPRE ȘI ÎMPOTRIVA AMĂGIRILOR. DESPRE ȘI ÎMPOTRIVA CONJURĂRII DUHURILOR

Mă grăbesc să răspund întrebării dumitale. Deși natura este în ea însăși puternică și admirabilă, arta, cînd se servește de natură, este de foarte multe ori mai puternică decît ea, așa cum vom vedea în cele ce urmează.

Tot ceea ce nu poate fi înțeles ca operație a naturii și a artei este fie supranatural, fie un fenomen iluzoriu și înșelător. Astfel există oameni care, datorită îndemînării cu care sînt înzestrate mîinile lor, produc aparențe de fenomene, alții sînt ventriloci, alții folosesc mecanisme anume făcute, se folosesc de neștiință, sau cheamă complici în ajutor și uimesc oamenii de rînd cu minuni care în realitate nici nu există. Așa cum cel învățat se poate convinge, asemenea oameni mișună pretutindeni; scamatorii se impun grație

[1] Prin lucrări sau operații ale naturii și artei trebuie să înțelegem toate faptele pe care natura ni le oferă sau toate experiențele, toate fenomenele pe care învățatul le poate produce folosind numai forțele naturale. (N. ed. engl.)

agilității mîinilor lor, prezicătoarele scot felurite sunete din gît sau din burtă, emit voci de om care par apropiate sau îndepărtate după cum vor ele, imitînd astfel dialogul dintre om și un duh, ba chiar imită și urletele animalelor. Impostorii aceștia imită voci venind din înalt, dar tuburile acustice pe care le găsești sub pămînt dovedesc că au avut de a face cu ființe omenești. Ei folosesc întunericul, amurgul sau zorile pentru a face tot felul de lucruri lipsite de suflet, dar toate acestea nu sînt decît viclenie și înșelăciune. În ceea ce privește complicitatea, cu ajutorul ei poți face tot ce dorești; ajunge să te înțelegi dinainte. În toate acestea nu intră în joc nici rațiunea filosofică, nici arta, nici puterea naturală.

În afara acestor trei cauze de minuni, mai există una mai rea decît toate: forța pe care duhurile decăzute o pun în serviciul vrăjitorului, care, disprețuind legile filosofiei și mergînd împotriva oricărei rațiuni, le conjură să-i îndeplinească voința. Acest om se înșeală, căci crede că își supune un duh; el crede că duhurile pot fi constrînse prin puterea omenească, dar lucrul acesta nu este cu putință, căci puterea omului este mult mai mică decît cea a duhurilor. Acești oameni se înșeală încă și mai mult cînd își închipuie că pot chema sau goni duhurile răuvoitoare, cu ajutorul cîtorva artificii naturale. Ei se înșeală, de asemenea, cînd se străduiesc să îmblînzească duhurile sau să le atragă pentru a se sluji de ele folosind conjurări, blesteme sau sacrificii. Mult mai ușor ar putea obține tot ce le poate fi folositor cu ajutorul lui Dumnezeu și al duhurilor bune! Dimpotrivă, duhurile rele nu sînt favorabile decît atît timp cît așa-zisele lor binefaceri sînt pentru om un izvor de păcate împotriva Domnului, care stăpînește și cîrmuiește lumea. De aceea, aceste felurite mijloace sînt în afara căilor științei, ba chiar îi sînt cu totul potrivnice și niciodată adevărații filosofi nu au avut nici cea mai mică considerare pentru asemenea mijloace.

NOTĂ BIBLIOGRAFICĂ

ROGER BACON

Baeumker, Cl., *Roger Bacons Naturphilosophie*, Münster in Westf., 1916.

Carton, Raoul, *L'expérience mystiqe de l'illumination intérieure chez Roger Bacon*, Paris, 1924.

Carton, Raoul, *L'expérience physique chez Roger Bacon, contribution a l'étude de la méthode et de la science expérimentale au XIII^e siècle*, Paris, 1924.

Carton, Raoul *La synthése doctrinale de Roger Bacon*, Paris, 1924.

DUNS SCOTUS

În perioada care a urmat după Toma din Aquino, noua dezvoltare a scolasticii — care o va conduce spre încetarea funcției ei istorice (N. Abbagnano) — este legată de numele filosofului englez John Duns Scotus, „Doctor subtilis" — „Doctorul subtil", denumit astfel de către contemporanii săi datorită excepționalei sale puteri de disecare și analiză critică a problemelor filosofice și teologice ale timpului său. Născut în 1266 sau în 1274 la Maxton, în Scoția, a intrat curînd în ordinul franciscanilor. A studiat la Oxford, apoi la Paris. Revenit în țara sa natală, a început, în 1300, să predea teologia la Oxford. În 1302 s-a reîntors la Paris, unde a obținut titlul de doctor. În 1307 a fost chemat la Colonia (Köln), ca profesor. A decedat aici, la 8 noiembrie 1308.

Cu toate că nu a trăit decît 42 de ani, Duns Scotus este autorul unor opere importante: un prim *Comentariu al Sentințelor*, cunoscut sub denumirea de *Opus oxoniense*, pentru că cuprinde materialul cursurilor sale predate la Oxford, apoi al doilea *Comentariu al Sentințelor* — materialul cursurilor ținute la Paris pentru obținerea titlului de doctor, cunoscut din această cauză sub denumirea de *Reportata Parisiensia*. În afară de aceste două *Comentarii*, Duns a mai scris *Quaestiones in Metaphysicam*, *Quaestiones quodlibetalis*, tratatul *De primo principio* și mai multe studii și comentarii de logică.

Promovînd gîndirea liberă pînă la limitele îngăduite de epoca sa, Duns nu s-a preocupat de realizarea unei opere sistematice propriu-zise, străduindu-se, în schimb, să pună în valoare conceptul pe care și-l formase despre știință în tratarea problemelor teologice și filoso-

ice ale timpului său, în vederea determinării cît mai exacte a părții care revenea științei și a celei care revenea credinței în această tratare. Raportul dintre Duns Scotus și Toma din Aquino, al cărui adversar era, a fost asemuit cu cel dintre Im. Kant și G. W. Leibniz, comparație în care Toma și Leibniz ar fi dogmatici, iar Duns Scotus și Kant, critici. În fapt, Duns, un spirit critic dintre cele mai ascuțite, încearcă, pe de o parte, să fundeze valoarea cunoașterii științifice stabilindu-i limitele și să precizeze, pe de altă parte, valoarea și rolul credinței, ajungînd pe această cale să despartă filosofia de teologie și să afirme că dogmele religiei nu pot fi susținute prin argumente raționale. Într-adevăr, după Duns, singura cunoștință posibilă pentru om, singura știință pe care o poate poseda este cea proprie rațiunii umane naturale. În concepția sa, tot ceea ce transcende limitele rațiunii umane nu mai aparține domeniului științei, înțeleasă de el în sensul idealului aristotelic despre știință, ci cunoașterii practice sau acțiunii. În acest sens, știința nu are nimic comun cu credința, cu teologia, aceasta din urmă aparținînd pe de-a întregul domeniului practic, care îi revine în mod special (N. Abbagnano) — teză care nu cuprinde în ea nici o trăsătură sceptică sau agnostică, deoarece ceea ce se sustrage cunoașterii este lipsit de necesitate intrinsecă și nedemonstrabil în sine *(Idem)*. Dominate fiind de opoziția dintre *teoretic*, care este domeniul necesității, prin urmare al demonstrației raționale și al științei, și *practic*, care este domeniul libertății, prin urmare al credinței, fără posibilitate de a fi demonstrată, limitele cunoașterii umane, așa cum le vede Duns, nu sînt accidentale, ci constitutive cunoașterii.

Pentru Duns, metafizica este știința teoretică prin excelență, teologia fiind prin excelență știință practică. De fapt, ea nici nu poate fi considerată știință în sens propriu, dar dacă i se acordă totuși acest atribut, trebuie să ocupe un loc deosebit, pentru că, într-o clasificare a științelor, nu este subordonată nici unei alte științe și nici o altă știință nu îi este subordonată.

Theoremata — o lucrare atribuită tradițional lui Duns, deși uneori această atribuire este contestată (É. Gilson), oferă o listă de afirmații care nu pot fi demonstrate, aparținînd ca atare domeniului practic al credinței: nu se poate demonstra că Dumnezeu este viu, că este

înțelept sau inteligent, că este dotat cu voință, că este prima cauză eficientă, că este necesar conservării naturii create, că coopereză cu creaturile în activitatea lor, că este imuabil, că este lipsit de mărimi și accidente, că este infinit în sensul puterii (cf. N. Abbagnano).

Totuși, fixarea în domeniul științei riguroase nu-i servește lui Duns Scotus la combaterea pînă la capăt a teologiei, căci el rămîne teolog, ci la asigurarea unui loc pentru credință. Credința dezvăluie ceea ce este închis rațiunii și, de aceea, în problemele ei dialectica — instrument al rațiunii — nu poate interveni. Așadar, spre deosebire de concepțiile tomiste pentru care credința și știința se află într-un raport de completare reciproc, Duns accentuează opoziția lor cu multă putere. Dar, deși separă filosofia de teologie, el se află foarte departe de acceptarea teoriei dublului adevăr (M. Grabmann), cu toate că undeva în scrierile sale se află observația că ceva ar putea fi adevărat pentru filosof, dar fals pentru teolog (cf. K. Vorländer).

În doctrina cunoașterii, de inspirație aristotelică, Duns Scotus distinge cunoștința *intuitivă* — care te pune direct în prezența obiectului existent — și cunoștința *abstractivă* care face abstracție de existența sau neexistența actuală a obiectului. Acestor două forme sau grade de cunoaștere nu le corespund organe sau facultăți diverse, cum ar fi sensibilitatea și intelectul, ci, pe cînd simțurilor le este dată numai cunoașterea intuitivă, amîndouă formele de cunoaștere aparțin intelectului (N. Abbagnano).

Metafizica lui Duns — în fond o interpretare a teoriei aristotelice a substanței — se bazează pe această dublă funcție, intuitivă și abstractivă, a cunoașterii. Convins fiind că în realitatea externă nu există decît lucruri individuale și că universalul nu există decît în intelect, Duns le caută fundamentul comun și îl identifică drept o substanță de tip aristotelic, o quidditate, care — ca măsură a tuturor lucrurilor aparținînd unui aceluiași gen — este o unitate reală, natura lor comună, fără să fie însă o unitate numerică, pentru că nu se adaugă la numărul indivizilor care alcătuiesc genul *(Idem)*. Această natură comună — substanța — fundament al realității indivizilor și totodată al universalității conceptului este indiferentă în sine atît față de individualitate, cît și față de universalitate. Pentru a fundamenta individuația și con-

siderînd că ea nu rezidă nici în materie, acest fundament nedeterminat al realității, nici în formă, care este de asemenea indiferentă la universalitate și singularitate, și neadmițînd nici soluția lui Toma din Aquino, care punea individuația în cantitate, Duns introduce un nou concept pentru explicarea individuației, și anume, conceptul de *haecceitas* (substantivarea cuvîntului latin *haec*: acesta), care face ca un lucru să fie ceea ce este, deosebindu-l prin caractere pozitive de celelalte lucruri. Astfel quidditatea căreia i se adaugă haecceitatea ne dă individualul Pentru a forma, de exemplu, omul din animal i se adaugă vieții „umanitatea". Socrate se realizează din om cînd la quidditatea omului se adaugă caracterul individual de „socratitate" (cf. A. Dimitriu). O asemenea soluție a individuației implică recunoașterea unei valori metafizice a individului pe care tradiția scolastică nu i-a atribuit-o niciodată pînă atunci. În metafizica lui Duns, o altă problemă fundamentală este cea a universalizării substanței comune în intelect, pe care Duns o vede realizabilă prin specia inteligibilă, ca obiect al cunoștinței intelectuale, spre deosebire de obiectul cunoașterii sensibile, care e imaginea (phantasma), — realitatea însăși. Dar, în concepția lui Duns, deși activitatea intelectului este singura cauză a cunoștinței, specia nu este creată de acesta, ci este doar obiectul adecvat al intelectului, care, din acest punct de vedere, este și receptiv, nu numai activ (cf. N. Abbagnano).

Spre deosebire de concepția lui Toma din Aquino privind caracterul analogic al existenței, Duns îi atribuie acesteia un caracter univoc. Pentru el existența se află dincolo de orice categorie, de orice determinare. Ea este comună tuturor lucrurilor care există, atît creaturilor cît și divinității însăși — o afirmație care cuprinde în ea o premisă materialistă *(Idem)*. Dacă nu s-ar admite, spune Duns, o semnificație a existenței comună atît creaturilor, cît și divinității, nu ar fi posibil să se cunoască nimic din divinitate.

În ceea ce privește argumentele referitoare la existența divinității, Duns menționează, în primul rînd, necesitatea de a se ajunge, în lanțul cauzalității, la o cauză primă, sub aspectul cauzei eficiente, dar și sub cel al cauzei finale, adică al unui scop prim absolut. Un al treilea

argument ar fi necesitatea existenței unei naturi absolute din punctul de vedere al perfecțiunii: divinitatea.

Pentru Duns fundamentul esenței divinității este voința divină considerată ca principiu al contingenței absolute. Voința divinității iind liberă de orice necesitate și, ca atare, neintrînd în ordinea rațională a lumii, intervenția directă a lui Dumnezeu în lume este, după Duns, nedemonstrabilă, după cum nedemonstrabilă este și atotputernicia sa. În concepția lui Duns, divinitatea poate hotărî realizarea lucrurilor voite de ea în orice moment al timpului, ceea ce, spre deosebire de concepțiile filosofice arabe, dă posibilitatea să se înfăptuiască în lume noul, fără ca eternitatea voinței divine să fie afectată. Duns consideră că, din punctul de vedere al rațiunii, problema creării lumii în timp trebuie lăsată nedecisă *(Idem)*.

Și din punctul de vedere al ordinii morale, voința lui Dumnezeu este cu desăvîrșire liberă: binele este numai ceea ce vrea voința sa, care, dacă ar decide contrariul, acesta ar fi binele. Totuși, cu toată accentuarea libertății voinței divine, în concepția lui Duns divinitatea nu poate voi decît ceea ce este lipsit de contradicții logice, sub acest aspect voința sa nefiind pur arbitrară. Ea este legată de primele două porunci ale decalogului, care se impun ca o lege naturală în sens propriu, în timp ce celelalte porunci au fost stabilite numai de către voința divină (cf. N. Grabmann).

În concepția antropologică a lui Duns, sufletul intelectiv este forma substanțială a corpului, dar nu singura formă a omului, deoarece în aceasta există și forma substanțială a corpului ca corp: *forma corporeitas*. Doctrina formei corporalității este la Duns o consecință a doctrinei actualității materiei, pe care filosoful englez o are în comun cu tradiția franciscană. După Duns, materia, independent de formă, are o realitate proprie prin care se distinge de nimic și care este în act, ca opusă neexistenței. După Duns, nemurirea sufletului este nedemonstrabilă și nu poate fi dedusă din natura acestuia rămînînd un simplu articol de credință (cf. N. Abbagnano).

Duns afirmă libertatea voinței umane și susține, împotriva doctrinei tomiste, primatul voinței față de intelect, căci, spune el, în actul voluntar, intelectul depinde de voință și nu-i servește acesteia decît

ca un instrument pentru îndeplinirea acțiunii. Prin urmare, în domeniul moral voința nu este legată în mod necesar de calitățile obiectului, de binele pe care acesta îl reprezintă, ci alege în mod liber un bine pe care îl consideră major. Pentru om, independența voinței este atît de mare, încît, după Duns, nici grația divină nu îi este absolut necesară, ci nu trebuie decît să o sprijine. Voința omului nu este determinată nici de plăcere, nici de neplăcere, care numai o însoțesc în acțiunea ei — o concepție care reamintește de Im. Kant. Ea nu este supusă nici obligativității mecanice a reprezentărilor, căci dacă ar fi dependentă de ele, libertatea și responsabilitatea omului nu ar fi posibile (K. Vorländer). În consecință, fiind cauză primă a actului voluntar al omului, responsabilitatea totală a deciziei luate revine întotdeauna voinței (cf. É. Gilson). După Duns, singura lege morală care ordonează caracterul voinței morale a omului este voința divină, căci nici o lege nu este justă, dacă nu emană de la această voință (cf. N. Abbagnano).

Reprezentînd în logică o sinteză originală între Aristotel și Platon (prin Augustin) și întreaga logică scolastică anterioară, Duns consideră logica drept o știință a conceptelor formate prin actul rațiunii drept o „știință rațională", strîns legată de metafizică, așa cum o considerau arabii și Albert cel Mare (A. Dimitriu). În disputa universaliilor Duns recunoaște întreitul lor mod de existență: *ante rem*, *in re*, *post rem*. După el universalul apare printr-o operație intelectuală, totuși universaliile nu sînt o ficțiune a intelectului, căci lor trebuie să le corespundă ceva în realitate *(Idem)*.

Cu toată moartea sa prematură, Duns Scotus a lăsat în urma sa numeroși elevi și adepți și disputele scolastice între franciscanii scotiști și dominicanii în cea mai mare parte tomiști au durat multă vreme și se întîlnesc scotiști chiar și în secolul al XVIII-lea. Gîndirea lui Duns Scotus a avut o mai mare influență decît cea a lui Toma din Aquino asupra concepțiilor unor filosofi nelegați de Biserică cum au fost, de exemplu, Francisc Bacon, René Descartes, G. W. Leibniz (K. Vorländer).

Art. I ...Trebuie să observăm că sînt patru feluri de cunoaștere care ne dau în mod necesar certitudine; și anume: lucruri cognoscibile într-un mod simplu [într-un sens necalificat], lucruri cognoscibile prin experiență, acțiunile noastre, lucruri cunoscute acum prin simțuri. Un exemplu [din fiecare]: triunghiul are trei etc.; luna se află în eclipsă; eu sînt treaz; acel lucru este alb. Primul și al treilea necesită simțurile doar ca o ocazie, căci, chiar dacă toate simțurile ar greși, totuși există o certitudine pur și simplu. Al doilea și al patrulea sînt valabile în virtutea propoziției: „Ceea ce se întîmplă în mod frecvent prin ceva care nu este liber are acel ceva drept cauză naturală *per se*". Din acest principiu rezultă certitudinea atît în al doilea cît și în al patrulea caz cînd se adaugă o propoziție necesară... (Primul este vădit, al treilea este recunoscut ca fiind evident prin sine; altfel nu am putea aprecia ce este evident prin sine. Al doilea și al patrulea au o infinitate de adevăruri evidente prin sine, la care se adaugă altele bazate pe mărturia mai multor simțuri)...

[Art. II. Respingerea scepticismului.] În ceea ce privește al doilea articol, ca nu cumva eroarea Academicienilor să se repete în legătură cu vreunul din lucrurile care pot fi cunoscute, trebuie să vedem ce trebuie să spunem despre cele trei tipuri de cunoaștere menționate mai înainte, și anume, dacă este posibil să avem în mod natural o certitudine infailibilă: în primul rînd, despre principiile și concluziile evidente prin sine, în al doilea rînd, despre lucrurile cunoscute prin experiență și, în al treilea rînd, despre acțiunile noastre.

[a. Certitudinea primelor principii]. În legătură cu certitudinea principiilor prime, spun cele ce urmează. Termenii principiilor evidente prin sine sînt atît de identici, încît este evident că în mod necesar unul îl include pe celălalt. Prin urmare, cînd unește acești termeni într-o propoziție, intelec-

tului îi apare prezentă însăși cauza necesară, prin chiar faptul că îi aprehendează, și, mai mult încă, îi apare cauza evidentă a conformității propoziției cu termenii care o alcătuiesc. Așadar, această conformitate, cauza evidentă a ceea ce intelectul aprehendează în termeni, nu poate fi decît evidentă pentru intelect. De aceea, intelectul nu poate aprehenda termenii și nu îi poate uni într-o propoziție în lipsa relației de conformitate între propoziție și termeni, la fel cum nu pot exista două obiecte albe fără o relație de similitudine între ele. Dar tocmai această conformitate a propoziției cu termenii constituie adevărul unei judecăți. Prin urmare asemenea termeni nu pot fi combinați într-o judecată decît dacă sînt adevărați. Și, de aceea, această propoziție și termenii ei nu pot fi percepuți fără a se percepe totodată și conformitatea propoziției cu termenii, percepînd prin urmare adevărul, căci ceea ce este perceput mai întîi include în mod evident adevărul propoziției.

În *Metafizică*, IV, cap. III. Filosoful confirmă această argumentare printr-o comparație. El arată în acel loc că opusul unui principiu prim, cum ar fi: „este imposibil ca unul și același lucru să fie și să nu fie" nu poate pătrunde în intelectul cuiva, căci altfel ar exista simultan în spirit *(in mente)* două opinii contrare. Fără îndoială, acesta este adevărul în ceea ce privește opiniile contrare, adică propozițiile care se opun categoric una alteia, iar opiniile care atribuie existența și non-existența unuia și aceluiași lucru sînt opuse categoric. De aceea, în chestiunea pe care o dezbatem, susțin că există un fel de repulsie între intelecțiile din spirit *(mens)*, chiar dacă nu este o opoziție între totul categorică; căci, atunci cînd intelectul posedă cunoașterea „întregului" și a „părții" și le combină într-o propoziție, și cum într-un asemenea caz cauza necesară a conformității propoziției cu termenii este inclusă, dacă intelectul ar gîndi că această propoziție este falsă, ar coexista două acte de cunoaștere care se resping reciproc, chiar dacă opoziția nu ar

avea un caracter categoric. Un act de cunoaştere ar fi co prezent cu celălalt, chiar dacă primul ar fi cauza necesară a opusului celui de al doilea, ceea ce este cu neputinţă. Căci aşa cum este imposibil pentru alb să fie în acelaşi timp negru, pentru că albul şi negrul sînt contrarii în mod categoric, tot aşa este imposibil să existe totodată albul acolo unde există cauza precisă a negreţei, căci în acest caz ar exista în mod necesar o contradicţie între a-l avea pe unul [adică cunoaşterea termenilor şi a propoziţiei] şi a nu-l avea pe celălalt [adică cunoaşterea conformităţii dintre cei doi].

Odată ce avem certitudinea principiilor prime, este clar cum putem fi siguri de concluziile trase din asemenea principii, deoarece silogismul perfect este evident, iar certitudinea concluziei depinde numai de certitudinea principiilor şi de evidenţa inferenţei.

Dar oare nu va greşi intelectul în cunoaşterea principiilor şi a concluziilor dacă toate simţurile ar fi induse în eroare în ceea ce priveşte termenii? Răspund că, în ceea ce priveşte acest fel de cunoaştere, simţurile nu sînt o cauză, ci o ocazie pentru cunoaşterea de către intelect, căci intelectul nu poate avea nici o cunoaştere a termenilor unei propoziţii, dacă nu i-a primit de la simţuri. Dar odată ce îi are, intelectul poate forma propoziţii cu ei prin propria sa putere şi, dacă propoziţia este evident adevărată pe temeiul termenilor pe care îi cuprinde, intelectul va accepta prin propria sa putere, în virtutea termenilor şi nu a simţurilor de la care i-a primit, din exterior. Un exemplu: dacă noţiunea de „întreg" şi noţiunea „mai mare decît" sînt primite de la simţuri şi intelectul alcătuieşte propoziţia „orice întreg este mai mare decît partea sa", intelectul, prin propria sa putere şi în virtutea termenilor, va accepta această propoziţie fără nici o umbră de îndoială, dar nu datorită faptului că vede termenii verificaţi în cazul unui oarecare lucru, ca atunci cînd acceptă propoziţia „Socrate este alb", pentru că a văzut termenii uniţi cu realitatea.

Într-adevăr, spun, dacă simțurile de la care au fost primiți termenii ar fi toate false sau, ceea ce ar fi și mai înșelător, unele ar fi false și altele adevărate, intelectul nu ar fi înșelat în ceea ce privește asemenea principii, deoarece ar avea întotdeauna prezenți termenii care sînt cauza adevărului. Și așa ar fi dacă speciile albeței și negreței ar fi în mod miraculos întipărite în somn cuiva care s-a născut orb și ar rămîne întipărite și după ce acesta s-ar trezi. Intelectul, abstrăgînd din ele, ar putea forma propoziția: „Albul nu este negru". Și el nu ar fi înșelat în ceea ce privește această propoziție, chiar dacă termenii au fost preluați de la simțuri înșelate deoarece înțelesul formal *(ratio formalis)* al termenilor la care a ajuns intelectul este cauza necesară a acestui adevăr negativ.

[b. Cunoașterea experimentală]. În legătură cu ceea ce se cunoaște prin experiență, spun că, chiar dacă cineva nu are experiență privitor la fiecare individ singular, ci numai la un mare număr de indivizi, și nu tot timpul, ci numai în mod frecvent, el știe totuși, fără să greșească vreodată, că este întotdeauna și în toate cazurile așa și știe acest lucru în virtutea următoarei propoziții aflate în sufletul său: „Ceea ce se întîmplă într-un mare număr de cazuri dintr-o cauză neliberă este efectul natural al acelei cauze", propoziție cunoscută intelectului, chiar dacă a primit termenii de la simțuri care au greșit, pentru că o cauză care nu acționează în mod liber nu poate produce în cele mai multe cazuri un efect opus efectului pentru care este menită, datorită formei ei, să-l producă. Dar cauza cazuală este menită să producă sau să nu producă opusul efectului cazual. Prin urmare, dacă efectul se produce în mod frecvent, el nu este produs cazual și, de aceea, cauza sa va fi o cauză naturală, dacă nu este un agent liber. Dar acest efect decurge dintr-o asemenea cauză și, de aceea, de vreme ce aceasta din urmă nu este o cauză cazuală, este cauza naturală a efectului pe care îl produce în mod frecvent.

Că un asemenea efect se produce în mod frecvent dintr-o asemenea cauză este un fapt acceptat pe baza experienței, căci de îndată ce am constatat că o asemenea natură este asociată uneori cu un accident, alteori cu altul, am descoperit că, în pofida diferențelor accidentale, el urmează în mod inevitabil din această natură. Prin urmare, un asemenea efect nu este rezultatul a ceva accidental pentru această natură, ci este efectul acestei naturi ca atare.

Trebuie să observăm, de asemenea, că uneori acceptăm experiența adevărului unei concluzii cum ar fi: „luna este adesea în eclipsă". Apoi acceptînd validitatea acestei concluzii din cauză că este un fapt, folosim metoda diviziunii, pentru a descoperi cauza acestei concluzii. Şi, uneori, începînd cu o concluzie astfel obținută prin experiență, cineva ajunge la principii evidente prin sine. Într-un asemenea caz, concluzia, care la început a fost cunoscută numai prin experiență, este cunoscută acum pe baza unui asemenea principiu avînd o certitudine mai mare, adică avînd caracteristica primului fel de cunoaștere, dedusă fiind dintr-un principiu evident prin sine. De exemplu, un astfel de principiu evident prin sine este acela că, dacă interpunem un corp opac între un obiect vizibil și sursa de lumină, transmiterea luminii la un asemenea obiect este împiedicată. Astfel fiind, dacă cineva descoperă pe calea diviziunii că pămîntul este un asemenea corp opac interpus între soare și lună, concluzia noastră nu va fi cunoscută numai pe baza experienței, cum era cazul înainte de a fi descoperit acest principiu, ci va fi cunoscută cu cea mai mare certitudine prin demonstrație, deoarece este cunoscută prin cauza sa.

Totuși, uneori, avem experiența unui principiu într-un asemenea mod, încît ne este cu neputință să descoperim pe calea diviziunii un principiu evident prin sine, din care cel dintîi să poată fi derivat, și trebuie să ne mulțumim cu un principiu ai cărui termeni știm din experiență că sînt frecvent uniți, de exemplu, că o anumită specie de iarbă este

caldă. Nu găsim nici un alt mijloc de demonstrare cu mai multă pondere, tocmai pentru că acest atribut aparține acestui subiect particular, ci trebuie să ne mulțumim cu el ca principiu prim cunoscut din experiență. Dar, chiar așa, incertitudinea și failibilitatea într-un asemenea caz pot fi înlăturate prin propoziția: „Ceea ce se întîmplă în cele mai multe cazuri ca efect al unei cauze nelibere este efectul natural al unei asemenea cauze", dar acesta este gradul ultim al cunoașterii științifice și poate nici nu avem aici o cunoaștere a unirii actuale a termenilor, ci numai cunoașterea a ceea ce este apt să fie astfel. Căci, dacă un atribut este o entitate absolută, alta decît subiectul, el poate fi separat de subiectul său, fără nici o contradicție. Prin urmare, cel a cărui cunoaștere este bazată pe experiență nu știe dacă un lucru este așa sau numai dacă este apt să fie așa prin natura sa.

[c. Cunoașterea propriilor noastre acte.] În legătură cu cel de al treilea tip de cunoaștere, adică al actelor noastre, spun că sîntem siguri de multe dintre ele, la fel cum sîntem siguri de propozițiile prime și evidente prin sine, așa cum rezultă din *Metafizică* IV. cap. VI. Acolo Filosoful spune, despre argumentele celor ce afirmă că tot ce apare este adevărat, să caute dovezi dacă sîntem acum treji sau dormim. „Oricum toate aceste dubii se reduc la același lucru, căci toți se gîndesc că există o rațiune *(ratio)* pentru orice lucru". Și adaugă: „Ei caută rațiunea unor lucruri pentru care nu există rațiune, căci nu există demonstrația unui principiu de demonstrație". Prin urmare, după el, faptul că sîntem treji este la fel de evident prin sine ca și un principiu de demonstrație.

Că un asemenea lucru este contingent, nu are nici o importanță, deoarece, așa cum am arătat în altă parte, există o ordine a propozițiilor contingente. Unele propoziții sînt prime și nemijlocite, căci altfel ar trebui să avem un regres la infinit al propozițiilor contingente, sau ceva contingent ar trebui să rezulte dintr-o cauză necesară, ceea ce

este cu neputință în amîndouă cazurile. Și, la fel cum certitudinea noastră de a fi treji este asemenea celei a propozițiilor evidente prin sine, același lucru este adevărat despre multe acte aflate în puterea noastră, cum ar fi „înțeleg" sau „aud", sau alte asemenea acte pe care le îndeplinim.

Căci, chiar dacă nu există certitudinea că văd albul situat în afară, fie în cutare subiect, fie la cutare distanță, căci o iluzie poate fi cauzată în mediu sau în organ, sau pe multe alte căi, totuși există certitudinea că văd, chiar dacă iluzia este în organul însuși, ceea ce se consideră a fi cea mai mare dintre toate iluziile, de exemplu, cînd același fel de act are loc în organ fără prezența nici unui obiect, așa cum în mod natural ar trebui să aibă loc numai în prezența unui asemenea obiect. Într-un astfel de caz, dacă facultatea acționează, acel ceva ce se numește imagine *(visio)* ar fi într-adevăr prezent, indiferent dacă ar fi acțiune sau pasiune ori amîndouă acestea. Dar dacă iluzia nu ar fi provocată în organul adecvat, ci în ceva apropiat, care pare a fi acest organ, de exemplu, dacă iluzia nu ar avea loc în fasciculul de nervi, ci în ochiul însuși, s-ar întipări o formă similară celei care ar rezulta în mod natural de la un obiect. Într-un asemenea caz, ar fi totuși un act de vedere, căci am vedea o asemenea formă sau orice este de văzut acolo, pentru că fiind în fasciculul acelor nervi se află destul de departe de organul văzului. Faptul acesta rezultă destul de limpede din Augustin *De Trinitate*, XI, cap. II, deoarece imaginile remanente în ochi sînt văzute cînd ochiul este închis. Același fapt este evident și la Filosof în *De sensu et sensato*, cap. II, deoarece scînteia provocată de ridicarea violentă a ochiului și transmisă pînă la pleoapa închisă se vede. Deși acestea nu sînt imaginile cele mai perfecte, ele sînt adevărate, deoarece într-un asemenea caz intervine o distanță suficientă între forme *(species)* și organul principal al văzului.

Nota 15: Cunoașterea unui principiu este imuabilă, în sensul că nu se poate schimba din adevăr în fals. Nu este imuabilă în celălalt

sens, pentru că este pieritoare în mod simplu. Astfel, specia inteligibilă nu imaginea, este slabă, totuşi nu se poate transforma dintr-o reprezentare adevărată în una falsă. Dar obiectul, deşi pieritor, nu se poate transforma din ceva adevărat în ceva fals şi, drept urmare, poate face ca cunoaşterea să fie conformă cu el însuşi, sau poate cauza cunoaştere sau adevăr fiind ceea ce este, căci o entitate adevărată, care nu poate deveni ceva fals, conţine virtual cunoaşterea imuabilă, adică cunoaşterea conformă cu entitatea adevărată.

Nota 16: După Augustin, adevărul necesar sau imuabil este „deasupra spiritului" *(supra mentem)* — înţelege „preluat tocmai ca adevăr evident", căci ceva ce este adevărat în mod necesar şi imuabil cauzează cunoaşterea evidentă a lui însuşi în spirit. Este limpede că un asemenea adevăr nu este supus spiritului, aşa încît să poată apărea fie adevărat, fie fals, în felul în care un adevăr probabil este supus spiritului, în măsura în care stă în puterea acestuia să-l facă să apară adevărat sau fals, căutînd într-un loc sau în altul temeiuri ca să-l confirme sau să nu-l confirme. În acest fel trebuie înţeleasă afirmaţia că intelectul judecă alte lucruri, iar nu adevărul imuabil, căci numai în cazul unui lucru probabil şi nu în cazul unuia necesar afirmarea adevărului acestuia, care este un act de judecată, stă în puterea spiritului. Dar aceasta nu înseamnă că spiritul afirmă adevărul unei propoziţii necesare într-un mod mai puţin perfect. După Aristotel, această afirmare poate fi numită judecată, în timp ce Augustin înţelege judecata ca stînd în puterea celui care judecă şi nu ca ceva determinat în mod nemijlocit şi necesar de un factor care nu este sub controlul acestuia. Şi în modul acesta devine clar în ce fel judecă spiritul o concluzie necesară, care nu este în mod nemijlocit evidentă prin ea însăşi şi, de aceea, nu se impune ca ceva evident, ea însăşi, spiritului. Spiritul poate aduce chiar raţiuni sofistice împotriva concluziei despre care este vorba, şi pe baza lor să-i refuze acordul. Dar acest lucru nu-l poate face cu ceva care este cunoscut în mod primar, după cum se spune în *Metafizică*, IV, cap. III.

[d. Certitudinea cunoaşterii sensoriale.] Dar cum poate fi cineva sigur de acele lucruri care cad sub actele simţurilor,

de exemplu, că ceva exterior este alb sau cald, așa cum apare? Răspund: În ceea ce privește un asemenea obiect, același lucru fie apare opus diverselor simțuri, fie nu apare astfel, ci toate simțurile, cunoscîndu-l, îl percep în același fel. Dacă se întîmplă această din urmă situație, avem certitudinea unei asemenea cunoașteri prin simțuri, pe baza principiului menționat anterior: „Ceea ce se întîmplă în cele mai multe cazuri ca urmare a ceva care nu este o cauză liberă este efectul natural al acelui ceva". Prin urmare, dacă aceeași transformare se întîmplă în mod repetat în majoritatea cazurilor cînd un lucru este prezent, înseamnă că transformarea sau imaginea produsă este efectul natural al unei asemenea cauze și, astfel, obiectul exterior va fi alb sau cald, sau așa cum apare în mod natural, potrivit imaginii produse atît de frecvent.

Dar dacă judecata diferitelor simțuri în legătură cu ceea ce se vede în exterior este diferită; de exemplu, dacă văzul spune că bățul din care o parte se află în apă iar o altă parte în aer este frînt, ori dacă văzul spune, așa cum face întotdeauna, că dimensiunile soarelui sînt mai mici decît în realitate, sau, în general, că orice lucru văzut de la distanță este mai mic decît în realitate, în toate cazurile de acest fel sîntem siguri în legătură cu ceea ce este adevărat și știm care simț greșește. Acest lucru îl știm în virtutea unor propoziții aflate în suflet, mai sigure decît orice judecată a simțurilor împreună cu mărturia convergentă a mai multor simțuri. Căci există întotdeauna o propoziție care să pună spiritul sau intelectul în situația de a ști care acte ale simțurilor sînt adevărate și care false, propoziție în care intelectul nu depinde de simțuri ca de o cauză, ci numai ca de o ocazie, De exemplu, intelectul posedă în el propoziția: „Obiectul mai dur nu se sfarmă la atingerea cu ceva moale pe care îl înlătură din drumul său". Această propoziție este atît de evidentă cînd i se analizează termenii, încît intelectul nu o poate pune la îndoială, chiar dacă termenii ei ar fi primiți

de la simțuri care greșesc. Într-adevăr, contrarul acestei propoziții include o contradicție. Căci atît văzul cît și pipăitul spun că bățul este mai dur decît apa și că apa se dă la o parte în fața bățului. De aceea, urmează că bățul nu este frînt așa cum judecă simțul văzului. Așadar, în cazul „bățului frînt" intelectul judecă pe baza a ceva mai sigur decît orice mărturie a simțului. Și, tot așa, în celelalte cazuri. Chiar dacă termenii sînt primiți de la simțuri care greșesc. intelectul știe că măsura folosită pentru măsurare rămîne egală cu ea însăși. Dar simțul văzului ca și cel al pipăitului ne spun că măsura identică poate fi aplicată atît unui obiect vizibil apropiat, cît și unuia îndepărtat. De aceea, dimensiunea reală a unui obiect este egală fie că este văzut de aproape, fie de departe; prin urmare, văzul greșește cînd afirmă că dimensiunea este mai mică. Această concluzie este trasă din principii evidente prin sine și prin mărturia repetată a mai multor simțuri că este adevărată. Astfel, cînd rațiunea judecă că simțurile greșesc, o face în virtutea a două feluri de cunoaștere. Primul este o cunoaștere pentru care intelectul are nevoie de simț, nu ca o cauză, ci numai ca o ocazie, — o cunoaștere în care nu poate fi înșelat, chiar dacă toate simțurile ar fi înșelate. Celălalt este o cunoaștere cîștigată prin mărturia des repetată a unuia sau a mai multor simțuri, despre care se știe că sînt adevărate pe baza propoziției atît de frecvent amintite: „Ceea ce se întîmplă în cele mai multe cazuri etc."

NOTĂ BIBLIOGRAFICĂ

DUNS SCOTUS J.

Gilson, É., *Les seize Theoremata et la pensée de Duns Scot*, (în: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*).
Gilson, É. *Jean Duns Scot*, 1952.

Harris, C., *Duns Scot*, 2, vol., Oxford, 1927.
Heidegger, Martin, *Die Kategorien — und Bedeutungs-lehre des Johannes Duns Scotus.*
Landry, B., *Duns Scot*, Paris, 1922.
Longpré, Éph. O.F.M., *La philosophie du B. Duns Scot*, Paris, 1924.
Werner, K., *Johannes Duns Scotus*, Wien, 1881.

În perioada ce a urmat după Duns Scotus, sciziunea dintre teologie, pe de o parte, și speculația filosofică, pe de alta, a continuat să se adîncească și să se refere la noi subiecte de controversă, ca urmare a activității unor gînditori care, considerați individual, nu au avut o importanță prea mare, dar care, împreună, au determinat o atmosferă dominantă a timpului, în care opoziția dintre explicațiile dogmatice și afirmarea libertății cercetării filosofice apare din ce în ce mai pregnant. La constituirea acestei atmosfere a contribuit și nominalismul, orientat spre recunoașterea valorii experienței, precum și averroismul, a cărui reînflorire a dus la reluarea doctrinei dublului adevăr — sursă a scepticismului teologic și a convingerii că dogmele religioase nu pot fi demonstrate pe căi raționale și că abordarea credinței trebuie făcută prin alte mijloace (cf. N. Abbagnano). În această ambianță, discuțiile juridice și politice, care au luat și ele o amploare crescîndă, culminînd în opera lui Marsilius din Padova, se orientează spre valorificarea unui concept rațional pozitiv al dreptului și statului *(Idem)*.

Afirmarea libertății cercetării filosofice apare explicit în opera principală — *Comentariul la Sentințe* — a episcopului de Maux, Durand din Saint Pourçain (născut între 1270 și 1275, decedat în 1334), supranumit „Doctor modernus". Deși dominican și deși la început opiniile sale erau tomiste, Durand a ajuns să exercite o critică tăioasă împotriva lui Toma din Aquino (M. Grabmann) și s-a orientat treptat pre nominalism, susținînd că singura existență adevărată este existența

individuală (K. Vorländer). În opinia sa, individualul și universalul se disting numai rațional, dar în realitate sînt identici, universalul nefiind altceva decît nedeterminatul, iar individualul, determinatul — o doctrină ale cărei elemente sînt luate de la Duns Scotus (N. Abbagnano). Spre deosebire de Toma din Aquino, care definea adevărul ca adecvare a intelectului și a lucrului, Durand definește realitatea drept conformitatea existenței judecate cu existența reală și susține că în intelect nu este reprezentată specia sau forma lucrului, ci lucrul însuși în realitatea sa *(Idem)*. Durand socotește că obiectul logicii se găsește în *ens rationis* (obiectul rațiunii), care nu este altceva decît denumirea obiectului prin actul rațiunii. În ceea ce privește teologia, Durand acceptă doctrina scotistă că aceasta nu este o știință demonstrativă în sens riguros, ci o știință practică. După el, rațiunea este incapabilă să demonstreze adevărul sau chiar simpla posibilitate a articolelor de credință. În antropologie, Durand consideră că omul este o unire între corp și suflet, care este forma acestuia — o doctrină care face ideea nemuririi sufletului greu de conceput (É. Gilson).

Franciscanul Petrus Aureolus (Pierre Auriol), supranumit „Doctor facundus" („Doctorul elocvent"), decedat în 1332, arhiepiscop de Aix, probabil elev a lui Duns Scotus la Paris, leagă în spirit occamist, în *Comentariul* său la *Sentințe*, tezele nominaliste de cele empiriste (K. Vorländer). Orientarea sa spre empirismul occamist apare și în folosirea principiului metodologic al economiei susținut de Occam (cf. N. Abbagnano). Spre deosebire de Duns Scotus și în acord cu aristotelismul clasic, Aureolus neagă materiei orice actualitate, spunînd că nici măcar Dumnezeu nu ar fi putut crea materia în absența oricărei forme. În schimb, nici forma nu poate exista separată de materie — principiu care, sub aspect religios, duce la mari greutăți în problema unirii sufletului cu corpul (É. Gilson). Pentru Petrus Aureolus, obiectul logicii este forma consecințelor și corectitudinea lor. Logica este știința consecințelor în orice materie și deci nu este o știință speculativă, ci practică (A. Dimitriu). Aureolus critică doctrina speciei, observînd că dacă specia ar fi obiectul cunoașterii, aceasta nu ar privi realitatea, ci numai imaginea ei. În concepția sa, obiectul cunoașterii, al cărui fundament este experiența, este însuși lucrul extern — universalul ca atare nu

posedă nici un fel de realitate, iar problema individuației este inconsistentă, căci tot ceea ce există este singular, (cf. N. Abbagnano).

Aceeași idee că obiectul cunoașterii nu ar avea o realitate substanțială diferită de cea a obiectului extern — așadar că actul cunoașterii are un caracter reprezentativ sau semnificativ — a fost susținută de Henry de Harclay (1270—1317), maestru al facultății teologice din Paris, autor și el al unui *Comentariu la Sentințe*. În unele probleme, de exemplu, în doctrina relațiilor, Harclay îl prevestește pe Occam (N. Abbagnano). El consideră că, în sine, orice lucru real, existent în afara sufletului, este singular și poate afecta intelectul, astfel încît să fie conceput fie în mod confuz, fie în mod distinct. Conceptul confuz este cel prin care intelectul nu distinge un individ de altul. Astfel, Socrate împinge intelectul să conceapă „om", nedistingîndu-l pe Socrate de Platon și orice concept mai general decît Socrate, de exemplu, om sau animal, nu este decît Socrate, dar conceput în mod confuz. Așadar, în realitate, Socrate este om, animal, corp, toate acestea nefiind decît o unitate, iar gradul mai mare sau mai mic de generalitate nedepinzînd decît de felul nostru de a-l considera. Occam a criticat reziduul de realism din poziția lui Harclay, subliniind că un lucru singular prin sine nu poate fi singular sub un concept și universal sub altul, căci un lucru singular prin sine nu e universal în nici un fel și sub nici un concept (É. Gilson).

Datorită unui numeros grup de discipoli, Duns Scotus a devenit în scurtă vreme pentru ordinul franciscan ceea ce era Toma pentru ordinul dominican (cf. N. Abbagnano). Printre acești discipoli pot fi amintiți: Antonius Andreas (decedat în 1320), supranumit „Doctor dulcifluus" („Doctorul cu vorba dulce") și Franciscus de Mayronis (decedat în 1325), supranumit „Doctor illuminatus" (Doctorul luminat"), în al cărui *Comentariu la Sentințe* se menționează că în anul 1320 un doctor al Universității din Paris spunea că, dacă pămîntul s-ar mișca și cerul ar sta pe loc, această dispoziție a lumii ar fi mult mai bună — ceea ce arată cel puțin că în acele vremuri în cercurile Universității din Paris ideea mișcării pămîntului începea să nu mai fie considerată drept o pură absurditate (cf. N. Abbagnano, É. Gilson).

De asemenea, Walter Burleigh — Buraleus (decedat după 1343), autor al unui fel de istorie a filosofiei *De Vitis et Moribus Philosophorum (Despre viețile și obiceiurile filosofilor)* inspirată din Diogene Laertius, precum și al mai multor tratate de logică și filosofie, accentuează în sens realist tezele lui Duns Scotus (N. Abbagnano). Matematicianul, teologul și filosoful Thomas Bradwardine (circa 1290—1349), supranumit „Doctor profundus" („Doctorul profund"), autor al unor opere de aritmetică, geometrie și astronomie și al unor scrieri contra pelagianismului — acea doctrină a lui Pelagius (360—422), care neagă necesitatea grației și acordă un mare rol libertății omului, condamnată în 431 de Conciliul de la Efes — și poate autor al unui *Comentariu la Sentințe*, a fost primul care a inițiat la Oxford, la Merton College, tipul de studii logice, care se va numi mai tîrziu *Calculationes* (N. Abbagnano). Cu al său *Tractatus de proportionibus (Tratat despre proporții)* în care inițiază distincția între considerarea cinematică și cea dinamică a mișcării, începe să se constituie un dicționar de cinematică, cu influențe asupra operei lui Galileo Galilei. Scrierile teologice ale lui Bradwardine accentuează principiul scotist al totalei arbitrarietăți a voinței divine. În antropologie, în legătură cu actele voluntare ale omului, Bradwardine susține așa-zisul „determinism teologic" care a avut numeroase ecouri în secolul al XIV-lea. Potrivit acestui fel de determinism se consideră că voința lui Dumnezeu este cauza eficientă a actelor voluntare și că Dumnezeu poate determina în mod necesar orice voință creată să efectueze un act liber (cf. É. Gilson).

Elev al lui T. Bradwardine a fost John Wiclif, unul dintre conducătorii curentului antipapal și anticlerical și inițiatorul reformei religioase în Anglia. Prin Wiclif, determinismul teologic al lui Bradwardine i-a inspirat pe Ioan Hus și pe Ieronim din Praga, precursorii reformei din Germania (cf. N. Abbagnano).

Deși odată cu creșterea importanței lui Aristotel în scolastică, creștea și importanța „Comentatorului" său, Averroes, averroismul nu a ajuns să constituie o școală propriu-zisă, rămînd doar o orientare de gîndire susținută de maeștri și gînditori izolați. Totuși, la Universitatea din Padova a existat mult timp un important centru averroist.

Aici a predat medicul și filosoful Pietro d'Abano (născut în 1257, decedat în 1315 în cursul unui proces inchizitorial). Este autorul unei scrieri — *Conciliator differentiorum philosophorum et precipue medicorum (Împăciuitorul deosebirilor dintre filosofi și mai ales dintre medici)* — în care încerarcă să pună de acord diverse opinii, mai ales privind probleme medicale. El aderă la determinismul astrologic al arabilor, susținînd că toate evenimentele lumii — inclsuiv voința umană și istoria — sînt supuse mișcărilor cerești. Cercetătorii operei lui d'Abano nu au găsit în opera sa tezele anticreștine ale averroismului, care i-au fost atribuite de călugărul augustinian Toma din Strasbourg (N. Abbagnano).

În schimb, se întîlnesc teze mai pregnant averroiste la Jean de Jandun, maestru al Facultății de arte din Paris, reprezentant al orășenilor avansați (H. Ley) și, spun unii, colaborator politic al lui Marsilius din Padova, deși alții contestă această colaborare. Jandun a ținut prelegeri la Paris aproape în același timp cu Meister Eckhart. A scris un *Comentariu* la *Fizică* și unul la *Metafizică* și numeroase tratate dintre care unul asupra simțului activ *(sensus agens)*. Se considera el însuși discipol al lui Aristotel și al lui Averroes, caracteristica gîndirii sale fiind scepticismul în fața oricărei explicații dogmatice și recunoașterea opoziției dintre credință și rațiune (N. Abbagnano). Jandun susține eternitatea mișcării și a lumii, improbabilitatea nemuririi personale, a învierii și a vieții de apoi, astfel încît averroismul său pare a nu fi fost altceva decît o formă savantă a incredulității religioase (É. Gilson). După Jandun, sursa cunoașterii este lumea exterioară pe care o reflectă rațiunea, cunoașterea lumii corporale fiind obținută prin intelectul unic, propriu tuturor oamenilor. Călcînd pe urmele lui Averroes, Jandun profesează un sensualism materialist, considerînd că intelectul prelucrează materialul de cunoaștere furnizat de simțuri, conceptele generale fiind obținute ca rezultat al experienței. El nu admite existența unor idei înnăscute și respinge, în spiritul averroismului, conceptele platonizante. Jandun se preocupă de raportul dintre experiment și argumentarea logică — preocupare care reprezintă una dintre primele încercări de generalizare teoretică a condițiilor demersului științific (H. Ley).

John de Baconthorp (decedat în 1348), cultivînd şi el averroismul, interpretează doctrina intelectului în sensul că ea nu ar reprezenta adevărata opinie a lui Averroes, ci ar fi ipoteză provizorie pînă la obţinerea unui adevăr mai complet (cf. N. Abbagnano).

În afara libertăţii şi lipsei de prejudecăţi a discuţiilor în domeniul teologic şi filosofic, caracteristică pentru prima jumătate a secolului al XIV-lea este şi libertatea discuţiilor juridice şi politice. Problematica acestor din urmă discuţii cuprinde două teme: teoria dreptului natural şi problematica raportului dintre puterea eclesiastică şi puterea civilă (N. Abbagnano).

Teoria stoică şi ciceroniană a dreptului natural, preluată de dreptul roman, a constituit baza dreptului canonic în cursul evului mediu şi a atins forma sa cea mai completă la Toma din Aquino. În concepţia tomistă, legea fundamentală a naturii, care reglementează mersul lumii, este o lege de origină divină, perfect raţională, căreia trebuie să i se supună atît legea religioasă cît şi legile civile. Această doctrină a fost socotită în afara oricărui dubiu timp de secole, atît în evul mediu, cît şi într-o epocă mai tîrzie; în schimb, s-au purtat discuţii şi s-au ivit vii controverse în legătură cu autoritatea cea mai îndreptăţită să aplice această lege: autoritatea religioasă — cea a papei, sau autoritatea civilă — cea a împăratului, discuţii şi controverse însoţite de lupte politice aprige între papalitate şi regalitate.

Cea mai completă expunere a curialismului, din punct de vedere doctrinar, este cuprinsă în *De ecclesiastica potestate (Despre puterea eclesiastică)*, apărută în 1302, a lui E. Colonna, potrivit căruia nu numai autoritatea politică, ci orice bine şi orice posesiune derivă de la biserică — identificată cu papa, considerat drept cauză unică a tuturor puterilor şi bunurilor de pe pămînt.

Dar, în acelaşi an 1302, Jean Quidort (1269—1306), cunoscut sub numele de Jean de Paris, contestă în scrierea sa, *De potestate regia et papali (Despre puterea regală şi papală)*, *plenitudo potestatis* (puterea deplină) a papei, revendicînd dreptul de proprietate pentru individ şi atribuind papei numai funcţia de administrator al bunurilor eclesiastice (cf. N. Abbagnano). Jean de Paris susţinea că Conciliul este

îndreptățit să-l destituie pe papă dacă se face vinovat de erezie sau dacă are o purtare scandaloasă, pentru că „voința poporului" exprimată de Conciliu sau de cardinali, este mai puternică decît cea a papei (cf. É. Gilson). Cîțiva ani mai tîrziu, Dante, în *De Monarhia (Despre monarhie)*, va susține independența puterii imperiale față de puterea papală, încercînd să pună de acord între ele două universalisme: cel ce reprezenta un univers temporal, condus de un împărat unic, și cel ce reprezenta un univers spiritual, condus de un papă unic, aflate amîndouă sub oblăduirea divinității *(Idem)*. În scrierile sale politice, W. Occam urmărea disjungerea conceptului de biserică de cel al papalității, identificînd biserica cu comunitatea istorică a credincioșilor și atribuind papalității misiunea de a garanta acestora libertatea potrivit legii creștine (N. Abbagnano). Fiecare dintre scriitorii anticlericali menționați reprezintă și apără un interes specific. Interesul fundamental este economic și social la Jean de Paris, politic la Dante, politic și religios la Occam. Sub aspect istoric, ele se înmănunchează și se contopesc toate în interesul mai general al noii clase burgheze, care încerca să-și obțină și să-și exercite libertatea sprijinindu-se pe autoritatea civilă, mai deschisă înnoirilor decît puterea papală *(Idem)*.

Mult mai radical și combativ este Marsilius Mainardini, cunoscut ca Marsilius din Padova, de origină plebee, născut în acest oraș, între 1278 și 1280, și decedat între 1336 și 1343. A studiat medicina și dreptul; a activat multă vreme ca medic. A fost rector al Universității din Paris și a participat la lupta dintre Ludovic al IV-lea Bavarezul (1314—1346) și papalitate, în calitate de consilier eclesiastic al acestuia. Sub influența lui Jean de Jandun, Marsilius a scris între 1324—1336 *Defensor Pacis (Apărătorul păcii)* prima mare operă politică a evului mediu, al cărei conținut polemic are ca țintă principală biserica (cf. H. Ley). Analizînd conceptul de „lege", Marsilius îi atribuie un caracter pozitiv și nu consideră legea nici înclinație naturală, nici habitudine productivă, nici prescripție care ar trebui urmată în vederea vieții viitoare, ci o judecată universală asupra a ceea ce este just sau injust, avantajos sau nociv din punctul de vedere al societății civile (cf. N. Abbagnano). În concepția sa, conținutul a ceea ce este just sau injust, avantajos sau nociv, nu este determinat de rațiunea

divină, ci este judecat de raţiunea umană, creatoare a ştiinţei dreptului. Dar conceptul de lege nu se limitează la simpla judecată a raţiunii, ci este legat de o sancţiune care face legea operativă. Cele două caracteristici ale conceptului de lege la Marsilius: rezultat al unei judecăţi a raţiunii umane asupra a ceea ce este avantajos sau nociv poporului şi legarea legii de sancţiune, indică, pe de o parte, trecerea de la vechiul concept al dreptului natural spre unul nou, care va predomina în secolul al XVIII-lea, şi, pe de altă parte, un prim pas spre ceea ce se va numi în epoca modernă pozitivismul juridic *(Idem)*.

Pentru Marsilius, pretenţia papală de a-şi asuma funcţia legislativă nu este decît o încercare de uzurpare care nu poate duce decît la sciziune şi conflicte. Pentru el, singurul legislator este poporul, care trebuie să aibă un rol hotărîtor în deciziile politice, prin popor înţelegîndu-se locuitorii oraşelor şi ai mediului rural, cu excluderea bisericii şi a nobilimii. Legile statului urmează să fie sustrase în cea mai mare măsură amestecului bisericesc. Legii odată stabilite în acest mod îi sînt supuşi în mod egal toţi cetăţenii, chiar şi clericii. Într-o formă de guvernare monarhică, prinţul trebuie să fie controlat cu privire la respectarea legilor şi trebuie să existe posibilitatea de a fi tras la răspundere pentru orice încălcare a legii (H. Ley).

Potrivit tezelor din *Defensor pacis*, dreptul este înţeles ca o normă raţională pur formală — teză devenită din ce în ce mai prevalentă în concepţiile juridice moderne, iar domeniul legii este constituit numai din actele externe — o limitare deosebit de importantă, care garantează libertatea conştiinţei (N. Abbagnano).

WILLIAM OCCAM

William Occam, „Doctor invincibilis", considerat, în general, ultimul mare gînditor al scolasticii şi uneori chiar prima mare figură a epocii moderne (această ultimă apreciere aparţine, de exemplu, lui N. Abbagnano), s-a născut, probabil în 1290, la Ockham — un tîrguşor din comitatul Surrey, în Anglia. A studiat la Oxford între anii 1312—1318 şi făcea parte din ordinul dominican. În anul 1324 a fost chemat în faţa Curiei de la Avignon, ca să răspundă la acuzaţia de erezie. Cum între timp luase atitudine împotriva papei Ioan al XXII-lea în problema puterii temporale a bisericii şi susţinea teza sărăciei lui Cristos şi a învăţăceilor săi, considerată eretică de către papalitate, Occam s-a refugiat în 1328 la Pisa, sub protecţia împăratului Ludovic Bavarezul, iar apoi la Monaco, unde este înmormîntat. Occam a murit la o vîrstă puţin peste 50 de ani, probabil în anii 1349—1350.

Principalele opere ale acestui exponent ideologic al păturilor orăşeneşti şi cel mai de seamă reprezentant al nominalismului sînt *Comentariile la Sentinţe*, *Summa totius logicae (Compendiu al întregii logici)* şi *Quodlibeta*, dar este şi autorul a numeroase alte scrieri şi comentarii privind probleme teologice, filosofice, precum şi referitoare la fizică.

Gîndirea lui W. Occam este rezultatul filosofic şi teologic la care au ajuns mişcările legate de istoria logicii medievale începînd cu Abélard şi ajungînd pînă la extinderea influenţei averroismului de la sfîrşitul secolului al XIII-lea, care inaugurau un secol de critică, al XIV-lea, — de critică a teologiei, dar şi a filosofiei însăşi (cf. É. Gilson).

Principiul pe care se sprijină Occam pentru a continua procesul de dizolvare a scolasticii tradiționale, început încă de Duns Scotus, este recurgerea la experiență și respingerea în afara domeniului cunoștinței, pe care omul o poate obține prin puterea propriei sale rațiuni, a tot ceea ce depășește limitele experienței (cf. N. Abbagnano). Valoarea exeprienței a fost recunoscută de tradiția franciscană, dar Occam, în afară de această tradiție, se referă și la știința din timpul său, mai ales la optică. Așa cum Duns Scotus a folosit idealul aristotelic al științei pentru a limita și nega problematica scolasticii, W. Occam folosește empirismul ca instrument care va duce, în cele din urmă, la prăbușirea scolasticii. Empirismul este legat la Occam de o exigență la libertate, caracteristică personalității sale și care reiese cu evidență în toate atitudinile sale. De exemplu, în legătură cu condamnările pronunțate de episcopul Parisului, Étienne Tempier, împotriva averroismului și a tomismului, Occam declară în mod explicit că ideile, în principal filosofice, care nu privesc teologia nu trebuie să fie condamnate sau interzise de nimeni, deoarece în legătură cu ele oricine trebuie să fie liber să spună ceea ce crede — o revendicare de libertate făcută pentru prima dată și pe care Occam o folosește atît în cercetarea filosofică, cît și în activitatea sa politică *(Idem)*.

W. Occam preia de la Duns Scotus diferențierea între cunoașterea intuitivă și cunoașterea prin abstracție, dar dă cunoașterii intuitive un sens empirist (cf. N. Abbagnano). Garanția cunoașterii este intuiția: cunoașterea intuitivă a unui lucru este cea în virtutea căreia se poate ști dacă lucrul există sau nu (cf. A. Dimitriu). După Occam, cunoașterea intuitivă poate fi atît sensibilă, cît și intelectuală, căci, pentru el, funcția intelectului nu este numai de a abstrage, ci și de a cunoaște intuitiv lucrurile singulare, obiect al cunoașterii sensibile (N. Abbagnano). Întrucît cunoașterea intuitivă implică un raport nemijlocit între subiectul cunoscător și realitatea cunoscută, Occam neagă existența speciei ca intermediar al cunoașterii. Pe de o parte, existența speciei este inutilă și deci ar încălca principiul său metodologic al economiei gîndirii, denumit în istoria filosofiei „briciul lui Occam", pe care îl folosește frecvent în felurite ocazii, exprimîndu-l

fie prin formula: *pluritas non est ponenda sine necessitate* (nu trebuie să punem mai multe lucruri fără necesitate), fie prin formula: *frustra fit per plura quod est fieri per pauciora* (în zadar se face prin mai multe ceea ce se poate face prin mai puține). Pe de altă parte, valoarea cognitivă a speciei este nulă, pentru că, dacă obiectul nu este sesizat în mod nemijlocit, specia nu-l poate face cunoscut. Pe baza unei asemenea teorii a experienței, universalului nu i se poate recunoaște nici un fel de realitate. Într-adevăr, pentru Occam realitatea universalului este contradictorie în ea însăși și trebuie exclusă cu totul. Sub aspect logic, pentru Occam conceptul — rezultatul unui act al intelectului — nu are decît o realitate mentală, dar universalitatea lui nu constă în realitatea actului intelectual, ci în funcția sa semnificativă, prin care este o intenție *(intentio)*, adică o referire a actului intelectual la o realitate semnificată. Ca atare, conceptul este un semn *(signum)* al lucrurilor și *stă în locul* lor, funcția semnului fiind determinată prin conceptul suppleanței *(suppositio)*. În ceea ce privește validitatea conceptului, dacă conceptul de om îi indică pe oameni și nu de exemplu, pe măgari, el trebuie să aibă o asemănare efectivă cu oamenii și o astfel de asemănare trebuie să fie și între oameni, dacă pot fi reprezentați de un concept unic. Dar faptul acesta nu implică nici o realitate obiectivă a universalului căci, după Occam, asemănarea este și ea un concept, după cum un concept, lipsit de realitate obiectivă, este și relația *(Idem)*. Occam nu acordă relației nici o realitate în afară de termenii ei și argumentează în multe feluri — în primul rînd, pe baza principiului economiei gîndirii — pentru a demonstra că relația este numai o creație a minții noastre. Principalul său argument este de tipul: dacă A este asemănător cu B, relația dintre A și B va fi asemănătoare cu relația dintre B și A. În acest fel, se creează o nouă entitate, C, relația noastră asemănătoare cu A și B, și așa mai departe, la infinit (A. Dimitriu). Pentru Occam, care, pentru prima dată în evul mediu, părăsește criteriul platonic al obiectivității, valoarea conceptului, raportul său cu realitatea semnificată, constă în faptul că, spre deosebire de cuvînt, care nu este decît un semn convențional, conceptul este semnul natural al lucrului însuși, care poate fi predicat despre mai multe lucruri, depinzînd cauzal de realitatea lor și deri-

vînd din ele, — o concepție care reprezintă trăsătura cea mai evident empiristă a teoriei conceptului la Occam. Dăr empirismul este tot atît de evident și în teoria inducției susținută de Occam. Dacă la Aristotel inducția se sprijină aproape întotdeauna pe toate cazurile posibile (inducție completă), la Occam inducția se poate efectua și invocînd un singur caz, pe baza principiului uniformității cauzale a naturii (cauze de același fel produc efecte de același fel). Invocînd acest principiu, W. Occam deschide perspectivele inducției științifice, ale cărei fundamente vor fi analizate de către Francis Bacon și J. Stuart Mill (N. Abbagnano). În concepția conceptualist-terministă (M. Grabmann) a lui Occam, știința logicii este studiul proprietății termenilor și al condițiilor de adevăr ale propozițiilor în care apar ei. Potrivit clasificării lui Boethius, termenii pot fi scriși, vorbiți sau concepuți. Termenul concept *(conceptus)* este o intenție sau afecțiune *(intentio seu passio)* a sufletului, care semnifică sau cosemnifică în mod natural ceva și *stă în locul* acelui ceva. Termenii semnifică atunci cînd au un semnificant determinat, termenii cosemnificanți (sincategorematici) nu au un semnificant determinat și nu-l primesc decît în unire cu alți termeni. Occam analizează termenii de *intenție primă* — cei care se referă la lucruri — și de *intenție secundă* — cei care se referă la alți termeni, și conchide că nici o intenție secundă nu este reală sau semn al vreunui lucru real, — o concluzie riguros nominalistă. Proprietatea fundamentală a termenilor este supleanța *(suppositio)*, care constă în referirea termenilor la obiecte diferite de ei înșiși (care pot fi lucruri, persoane sau alți termeni). Obiectele la care se referă supleanța trebuie să aibă un mod de existență determinat, — ele nu pot fi entități sau substanțe universale ori metafizice. Această doctrină a supleanței duce la o nouă definiție a semnificației predicative a verbului *a fi*. Pentru Occam, copula *este* nu indică raportul de inerență substanțială între subiect și predicat, ci semnifică numai că subiectul și predicatul *stau pentru* același subiect existent. Propozițiile în legătură cu obiecte inexistente sînt false, pentru că termenii lor nu stau în locul a nimic. Pe baza aceleiași doctrine, Occam declară false și propoziții care, din punctul de vedere al logicii, erau considerate neîndoielnice, cum ar fi „Umanitatea este în Socrate", „Socrate are umanitatea" etc., pentru

că nu există nici un obiect sau termen real pentru care „umanitate" să poată sta, — concepție care duce, de asemenea, la considerarea ca false a unei serii de afirmații metafizice legate de teoria aristotelică a substanței. În ceea ce privește semnificația existențială a verbului *a fi*, Occam afirmă că existența nu supravine lucrului, ca și cînd esența ar fi potența și existența actul, ci pur și simplu existența aparține lucrului însuși ca fiind real *(Idem)*.

La fel ca toți logicienii nominaliști care i-au urmat, Occam consideră teoria consecințelor *(consequentiae)* drept fundamentală. (Scolasticii, de exemplu, Duns Scotus, defineau *consecința* drept „o propoziție ipotetică compusă din antecedent și consecvent, cu ajutorul unei legături condiționale sau raționale, care arată că antecedentul și consecventul, fiind formați în același timp, este imposibil ca antecedentul să fie adevărat și consecventul fals". (cf. A. Dimitriu). Modul de tratare al lui Occam a acestei teorii cuprinde multe teoreme ale calculului propozițional modern (N. Abbagnano). Dealtfel, trebuie să subliniem că, în general, ideea „logicii formaliste", în sensul conceput de logica matematică actuală, era cunoscută logicii scolastice (A. Dimitriu). Tot în domeniul logicii, trebuie să menționăm importanța tratării occamistice a argumentelor numite *insolubilia* — adică a paradoxelor sau antinomiilor tratate încă de logica megarico-stoică. În legătură cu cel mai faimos dintre aceste paradoxe, cel al „mincinosului", Occam spune că propoziția „eu mint" nu poate fi înțeleasă în sensul „eu mint că mint". Această propoziție poate fi falsă sau nu, dar acest fapt nu înseamnă prin el însuși, nici falsul, nici adevărul. Ea este, așadar, pentru Occam, nedecidabilă, în sensul logicii moderne (N. Abbagnano).

Întrucît, pentru W. Occam, unica cunoștință posibilă este experiența, — care face cunoscută natura —, omul nu poate sesiza, pe cale naturală și umană, nici o realitate care ar transcende experiența. Eterogenitatea între știință și credință este așadar radicală și teologia încetează de a mai fi o știință, rămînînd o colecție de noțiuni practice și speculative, lipsite atît de evidență rațională, cît și de validitate empirică. În concepția lui Occam, adevărurile de credință nu sînt

demonstrabile şi nici măcar posibile, pentru că pot apărea false celor ce se servesc de raţiunea naturală. Pentru el, nici dovezile existenţei lui Dumnezeu nu au valoare demonstrativă, căci existenţa unei realităţi oarecare apare numai în cunoaşterea intuitivă, aşadar în experienţă dar cunoaşterea intuitivă a divinităţii nu este dată omului. Nici atributele fundamentale ale fiinţei divine nu pot fi demonstrate, ci cel mult făcute probabile cu ajutorul unor raţionamente prin analogie, dar nici aceasta pentru înţelepţii laici şi pentru cei ce se sprijină pe raţiunea naturală (K. Vorländer). De asemenea, Occam consideră acţiunea divinităţii în lume un simplu postulat al credinţei şi reduce la absurd ipoteza creaţiei (N. Abbagnano).

W. Occam foloseşte principiul empiric ca instrument critic al conceptelor metafizicii tradiţionale, critică ce constituie însuşi miezul metafizicii occamiste. După el, *substanţa* nu poate fi cunoscută decît prin accidentele sale, de aceea nu avem despre substanţă decît concepte conotative şi negative: „existenţa subsistentă prin sine", „existenţa care nu există în altul", „subiectul accidentelor" etc., astfel încît, în cele din urmă, substanţa nu mai este decît substratul calităţilor relevate de experienţă (cf. N. Abbagnano). În schimb, conceptul metafizic al *cauzei* — afectat şi el, potrivit concepţiei occamiste, atît de lipsa realităţii obiective a oricărei relaţii, cît şi de lipsa oricărei legături a priori între cauză şi efect — prezintă totuşi validitate empirică, căci numai experienţa poate decide dacă un fenomen este cauză sau efect (É. Gilson). Astfel, Occam anticipează într-un fel critica pe care empirismul englez o va face, prin John Locke şi David Hume, conceptelor de substanţă şi de cauză *(Idem)*. De asemenea, Occam supune unei reforme radicale şi conceptele de *materie* şi *formă*, fundamentale pentru logica aristotelică. După Occam, aceste principii metafizice ale realităţii nu pot fi universale, căci universalul nu este real, ci sînt individuale şi numeric diverse în diverşii indivizi, cu alte cuvinte materia şi forma unui lucru sînt diferite de materia şi forma altui lucru. W. Occam consideră, de asemenea, că conceptul *cauzei finale* este metafizic şi nu recunoaşte existenţa reală a unei asemenea cauze, pentru că ea nu poate fi demonstrată nici prin propoziţii

evidente și nici pe cale empirică. Agenții naturali acționează în mod uniform și necesar, exlcuzînd orice element contingent sau schimbător care ar permite acțiunea vreunei cauze finale, și, de aceea, întrebarea *în ce scop*? nu poate fi pusă în legătură cu mersul evenimentelor naturale. Această critică o pregătește pe cea a lui Spinoza și este animată de aceeași convingere că evenimentele naturale se produc în virtutea unor legi necesare și uniforme, care exclud contingența și arbitrarul (N. Abbagnano).

W. Occam consideră natura ca un domeniu propriu al cunoașterii umane. Pentru el, experiența nu mai are caracterul inițiatic și magic pe care îl mai păstra încă la Roger Bacon, ci devine un cîmp de cercetare deschis tuturor oamenilor. Astfel, se deschid perspective spre noua concepție a lumii, care va fi cea a Renașterii. Pentru prima oară, Occam depășește concepția diversității dintre materia corpurilor cerești și a celor sublunare, admisă de fizica aristotelică și menținută în întregul ev mediu. În concepția occamistă, o asemenea diversitate trebuie respinsă pe baza principiului metodologic al economiei, deoarece tot ce se explică folosind ideea diversității materiei corpurilor cerești se poate explica la fel de bine admițînd că materia lor este aceeași. Dar această concepție nu a fost preluată de urmașii lui Occam și ea va învinge definitiv numai odată cu Nicolaus Cusanus (N. Abbagnano). Spre deosebire de Aristotel, Occam admite posibilitatea existenței mai multor lumi. La argumentarea Stagiritului că, dacă ar exista o altă lume decît a noastră, ea s-ar uni cu pămîntul pentru că s-ar mișca în mod natural spre unicul centru al lumii, Occam răspunde negînd determinările absolute ale spațiului, admise de Aristotel. O lume diferită de a noastră ar avea un alt centru, prin urmare, mișcările elementelor ar fi îndreptate spre alte sfere. Această relativizare a determinării spațiale va constitui un principiu de bază al fizicii Renașterii, care va spune că în univers centrul poate fi pretutindeni. În legătură cu ideea pluralității lumilor, se impune și admiterea unui infinit real. La observația lui Roger Bacon că infinitul nu poate fi real, pentru că în el partea ar fi identică cu întregul, Occam răspunde că acest principiu este valabil numai pentru un întreg finit și nu pentru unul infinit. În afară de infinitul mărimii, Occam admite și infinitul

diviziunii. Deşi nu o afirmă explicit, ideile occamiste deschid calea concepţiei că lumea a fost creată din eternitate *(Idem)*.

În antropologie, critica lui Occam atacă ideea sufletului ca formă materială incoruptibilă. El observă că viaţa spirituală, stările de conştiinţă ale omului sînt cunoscute prin intuiţie, cu alte cuvinte prin experienţă, dar cunoaşterea intuitivă nu spune nimic despre o formă care ar fi substratul lor. Occam admite posibilitatea ca însuşi corpul să gîndească, adică să fie subiectul actelor de intelecţie, singurele date sigure pe care le avem, după el, în acest domeniu. În ceea ce priveşte explicarea modului în care funcţionează conştiinţa, Occam elimină intelectul activ, care a avut un rol atît de însemnat în aristotelismul arab şi latin. Intelectul activ nu este necesar pentru o asemenea explicare, deoarece toate conceptele, intenţii prime sau secunde, se formează în mod natural, fără intervenţia intelectului şi nici a voinţei. În legătură cu voinţa omului, care nu se deosebeşte decît prin nume de intelect, Occam o socoteşte liberă, înţelegînd prin libertate un arbitru de indiferenţă. Libertatea voinţei nu poate fi demonstrată prin raţionament şi rezultă din experienţă. Voinţa liberă a omului este, în concepţia occamistă, fundamentul aprecierilor morale (N. Abbagnano). Dar etica occamistă este lipsită de o bază solidă, pentru că este raportată în mod exclusiv la doctrina arbitrarului divin. Nu există rău şi bine în sine, ci binele şi răul sînt numai cele hotărîte ca atare de către voinţa divină, susţine Occam, negînd astfel în sens pozitivist existenţa unei deosebiri interne, fundamentată în natură, între bine şi rău (M. Grabmann). Dumnezeu poate absolvi un păcătos, fără nici o pocăinţă din partea acestuia, după cum poate pedepsi pe cineva care nu a păcătuit. Destinul omului în cealaltă lume depinde exclusiv, de voinţa arbitrară a divinităţii şi nu există nici un mijloc de a-l obliga să salveze pe cineva. După Occam, Dumnezeu ar fi putut stabili şi o altă ordine a lumii fizice şi morale decît cea existentă: *Aliter tamen potuit deus ordinare*. Credinţa nelimitată în puterea iraţională a divinităţii îl aduce pe Occam şi la afirmaţii absurde, de exemplu că Dumnezeu, dacă ar fi voit, ar fi putut îmbrăca şi natura unui măgar *(natura asinina)* (K. Vorländer).

În epoca sa, W. Occam a fost cel mai mare adversar al supremației politice a papei. Spre deosebire de un alt mare adversar al papalității Marsilius din Padova, care își fundamenta soluția problemei raporturilor dintre stat și biserică pe natura guvernării și a statelor în general, Occam opune absolutismului papal libertatea conștiinței religioase și a cercetării filosofice. În concepția sa, papalității nu-i aparține puterea absolută, nici în materie spirituală, nici în materie politică (N. Abbagnano). În cuprinsul bisericii, totalitatea credincioșilor stă deasupra papei, a conciliilor, a clerului. Occam atacă bogăția și laicizarea bisericii; pentru el, călugăr cerșetor, idealul în această materie rămîne lipsa totală de proprietate. În ceea ce privește statul, sarcina acestuia este să asigure binele comun. Dacă prințul nu-și îndeplinește această îndatorire, comportîndu-se ca un tiran, poporul are dreptul să-l demită și chiar să-l ucidă (K. Vorländer).

PROLOG LA „EXPUNEREA ASUPRA CĂRȚII A VIII-A A *FIZICII*"

Epocile trecute au dat naștere și au crescut mulți filosofi distinși cu titlul de înțelepți care au luminat, ca niște aștri, cu splendoarea științei lor pe cei cufundați în întunericul ignoranței. Cel mai desăvîrșit dintre ei a fost Aristotel, remarcabil ca bărbat care poseda o învățătură nu prea neînsemnată și care cerceta cu ochii săi de linx secretele naturii aducînd la lumină pentru posteritate adevărurile ascunse ale filosofiei naturii.

Și, deoarece mulți au încercat să-i explice cărțile, mi s-a părut potrivit, la fel ca multor studioși care mi-au cerut acest lucru, să aștern în scris, în folosul celor ce vor să învețe, cele ce cred eu despre intențiile lui Aristotel. Nimeni, în afară de un invidios, nu trebuie să ridice obiecții împotriva dorinței mele de a comunica fără nici o invidie ceea ce socotesc eu drept opinii probabile în legătură cu această scriere

[*Fizica*] a marelui filosof. Căci scopul meu este investigarea pur și simplu și nu sînt stăpînit de vreun necugetat chef de ceartă sau de rea voință; căci, fără nici un fel de afirmații pripite, explic ceea ce strădaniile lui Aristotel scot la lumină. Și tocmai cum uneori, plin de modestie și fără nici o pizmă, nu voi încuviința părerile unora, aștept cu multă răbdare să fiu corectat și eu de alții dacă voi spune vreodată ceva ce nu corespunde adevărului. Dar ferească-se cel ce mă corectează ca, din cauza obiceiului de a adera la principii rele, a părtinirii sau urii, să-mi interpreteze greșit spusele în loc să-mi îndrepte erorile. De asemenea, el trebuie să înțeleagă că nu pot să mă împac cu părerile fiecăruia, cînd o părere o contrazice pe cealaltă.

Firește, deși acest bărbat [Aristotel] a făcut, cu ajutorul Domnului, mari descoperiri, totuși, om fiind, a amestecat și erori cu adevărul. De aceea, nimeni să nu-mi atribuie mie opiniile pe care urmează să le prezint, căci nu am intenția să spun ceea ce susțin eu însumi potrivit credinței catolice, ci numai ceea ce cred eu că Filosoful a aprobat sau trebuia să aprobe în acord cu propriile sale principii. Poți susține fără nici o primejdie păreri diferite și opuse privind intențiile unui autor — dacă nu este un autor al *Sfintei Scripturi* — și, în acest caz, eroarea nu este vină. Într-o astfel de împrejurare este mai bine ca fiecare să-și folosească fără risc libertatea de a judeca.

Voi expune filosofia aristotelică a naturii și voi începe cu *Fizica*, pentru că ea vine la început.

Dar înainte de a păși la expunerea textului, voi face cîteva observații preliminare, așa cum am făcut și la începutul *Logicii*. Și pentru că se poate întîmpla ca expunerea *Logicii* să nu ajungă în mîna cuiva care va vedea lucrarea de față, nu este lipsit de noimă să repetăm în parte ceea ce s-a spus acolo, cu cîteva adăugiri.

Așadar, trebuie să vedem, în primul rînd, ce este cunoașterea *(scientia)* în general; în al doilea rînd, trebuie să facem cîteva distingeri referitoare la termenul „cunoaștere"; în

al treilea rînd, trebuie să tragem cîteva concluzii din cele spuse; şi, în al patrulea rînd, trebuie să considerăm în special ştiinţa naturii.

În legătură cu primul punct trebuie să spunem că cunoaşterea *(scientia)* este sau o anumită calitate care există subiectiv în suflet *(anima)*, sau este o colecţie de mai multe asemenea calităţi sau forme ale sufletului. Vorbesc aici numai de cunoaşterea umană.

Acest lucru se dovedeşte după cum urmează: Cunoaşterea ca *habitus* nu este mai puţin o asemenea calitate, decît este o asemenea calitate un act de cunoaştere; dar un act de cunoaştere este o asemenea calitate, de aceea cunoaşterea ca *habitus* este şi ea o calitate de acest fel. Premisa majoră este clară. Voi dovedi minora: Este cu neputinţă ca două afirmaţii contradictorii despre ceva să fie verificate succesiv ca adevărate, decît dacă s-ar întîmpla undeva vreo schimbare şi anume însuşirea, pierderea sau producerea ori distrugerea a ceva sau o schimbare de loc. Dar, deşi nu există schimbare în altceva decît în sufletul raţional, sufletul poate înţelege ceva ce nu a înţeles mai înainte; pentru că vrea să înţeleagă ceva ce nu a înţeles mai înainte; de aceea, sufletul are ceva ce mai înainte nu avusese. Dar acest ceva nu poate fi decît un act de voinţă sau un act de intelecţie; de aceea, un act de intelecţie sau un act de voinţă sînt o asemenea calitate. Prin urmare, pentru acelaşi motiv pentru care un act de voinţă este o asemenea calitate, şi un act de intelecţie este o calitate de acest fel. Şi, în consecinţă, pentru acelaşi motiv, *habitus*-ul cunoaşterii este o asemenea calitate sau o colecţie de asemenea calităţi.

Mai mult decît atît, o putinţă care are acum numai ceea ce avusese mai înainte şi nimic altceva nu este mai pregătită pentru acţiune decît era înainte; dar avem experienţa vădită că după multe acte de gîndire *(cogitationes)* o persoană este mai potrivită şi mai înclinată să aibă acte de gîndire similare decît fusese mai înainte; de aceea ea are acum ceva ce mai înainte nu avusese. Dar acest ceva nu poate fi decît

un *habitus;* de aceea un *habitus* există în suflet ca în subiectul său. Dar numai o calitate poate exista în suflet ca în subiectul său. De aceea un *habitus* este o calitate și, prin urmare, *habitus*-ul, care este cunoaștere, este o calitate a sufletului.

În ceea ce privește al doilea punct, trebuie să știm că „cunoaștere" are mai multe înțelesuri și, de aceea, există mai multe sensuri ale cunoașterii și nici unul nu este subordonat celorlalte.

Într-un sens, „cunoașterea" este o anumită luare la cunoștință *(notitia)* a unui fapt adevărat. În acest sens, unele adevăruri sînt cunoscute numai pe baza credinței. De exemplu, spunem că știm că Roma este un oraș mare, deși nu am văzut-o niciodată; în același fel, spun că știu că această persoană este tatăl meu și această persoană este mama mea, și tot la fel cu alte lucruri care nu sînt cunoscute în mod evident; și pentru că acceptăm aceste lucruri fără nici o umbră de îndoială și ele sînt adevărate, spunem că le știm.

În alt sens, „cunoaștere" înseamnă o cunoaștere evidentă *(notitia evidens)*, și anume, atunci cînd se spune că cunoaștem un lucru nu prin mărturia unui povestitor, ci pentru că trebuie să-l acceptăm, mijlocit sau nemijlocit, pe baza unei cunoașteri necomplexe a termenilor, chiar dacă nimeni nu ne-a informat despre el. De exemplu, dacă nimeni nu mi-a spus că peretele este alb, eu totuși voi ști că este alb, din chiar faptul că albeața este pe perete. Și tot așa este și cu alte adevăruri. În acest sens, cunoaștem nu numai fapte necesare, ci și unele fapte contingente, fie că existența lor este sau nu este contingentă, fie că ele sînt contingente în orice alt sens.

În al treilea sens, „cunoaștere" înseamnă o cunoaștere evidentă *(notitia evidens)* a unui adevăr necesar. În acest sens nu se cunosc fapte contingente, ci numai primele principii și concluziile care decurg din ele.

În al patrulea sens, „știință" *(scientia)* înseamnă o cunoaștere evidentă a unui adevăr necesar, cauzată de cu-

noașterea evidentă a unor premise necesare și un proces de raționament silogistic. În acest sens, „cunoașterea" *(scientia)* se deosebește de intelect, care este posesiunea primelor principii, și de înțelepciune *(sapientia)*, potrivit învățăturii Filosofului din cartea a șasea a *Eticii*.

O altă distingere este următoarea. Uneori, „cunoaștere" *(scientia)* înseamnă cunoașterea numai a concluziei, alteori a demonstrației ca întreg.

Potrivit unei alte distingeri, „cunoașterea" *(scientia)* este un *habitus* (numeric unul), care nu include mai multe *habitus*-uri deosebite ca specie; uneori este înțeleasă ca o colecție a mai multor *habitus*-uri legate printr-o ordine certă și determinată. În acest al doilea sens, Filosoful folosește adesea termenul „cunoaștere" [aici știință; ἐπιδτήμη]. Și, în același sens, o știință *(scientia)* cuprinde într-un oarecare fel, ca părți integrante, posesiunea primelor principii și a concluziilor, conceptele termenilor, respingerea argumentelor false și a erorilor. În acest sens metafizica este știință *(scientia)*, și filosofia naturii este știință *(scientia)*, și așa mai departe.

În al treilea rînd, din explicațiile precedente sînt de tras unele concluzii. Prima este că nici metafizica, nici filosofia naturii, nici matematica nu sînt o știință numeric una, în felul în care această albeață și această căldură și acest om și acest asin sînt fiecare numeric unul. Dovadă: Metafizica cuprinde multe concluzii, dintre care cineva poate cunoaște o concluzie, dar același om în același timp se poate înșela în legătură cu alta. Căci știm din experiență că, uneori, atunci cînd cineva se înșală în legătură cu mai multe concluzii, învață mai întîi o concluzie, apoi alta. Ținînd seama de aceasta, argumentez după cum urmează: Eroarea în ceea ce privește concluzia A și cunoașterea științifică a lui A sînt evident incompatibile; dar eroarea în legătură cu A și cunoașterea științifică a lui B nu sînt evident incompatibile, de vreme ce ele coexistă. De aceea, cunoașterea științifică a

lui A și cunoașterea științifică a lui B nu sînt aceeași noțiune, căci dacă noțiunile lucrurilor ar fi aceleași, atunci ceea ce este evident incompatibil cu una este, în același fel evident, incompatibil și cu cealaltă. Dar dacă nu sînt una și aceeași noțiune, atunci, de vreme ce este limpede că ele nu sînt legate reciproc ca materie și formă, ele nu fac o unitate numerică prin ele însele și în consecință ceea ce le cuprinde pe amîndouă nu este o unitate numerică prin ea însăși.

Mai mult decît atît, metafizica cuprinde cunoașterea *(notitio)* atît a principiilor prime, cît și a concluziilor, și același lucru este adevărat și pentru filosofia naturii. Dar stăpînirea principiilor prime este deosebită de stăpînirea concluziilor: în primul rînd pentru că Filosoful spune, în *Analiticile secunde*, că stăpînirea principiilor prime este mai nobilă decît stăpînirea concluziilor; dar unul și același lucru nu poate fi mai nobil decît el însuși. În al doilea rînd, deoarece cunoașterea principiului prim este cauza cunoașterii *(notitia)* concluziei, — dar unul și același lucru nu este cauza lui însuși. Prin urmare trebuie să spunem că metafizica nu este o știință numeric una și același lucru este adevărat și pentru filosofia naturii, care este o colecție de multe *habitus*-uri, așa cum am spus mai înainte. Și, exact în același sens, se spune că un oraș, sau un popor, sau o armată, care cuprinde oameni și cai precum și alte lucruri necesare, sau un stat, sau o universitate, sau lumea, sînt una.

A doua concluzie este următoarea: Orice cunoaștere științifică are numai două cauze, dacă folosim cuvîntul „cauză" în sens propriu, deoarece orice accident nu are decît două cauze, și anume o cauză finală și o cauză eficientă. Căci, așa cum spune Filosoful în cartea a opta a *Metafizicii*, un accident nu are o materie *din care* se produce, ci numai una *în care* se produce. Dar materia *în care* ceva se produce nu este cauza lucrului a cărui principiu material este; căci materia nu este cauza formei, ci numai a compusului [din materie și formă]; de aceea, un accident nu are materie.

Dar dacă un accident nu are o cauză materială, nu are nici o cauză formală. Prin urmare, un accident nu are decît două cauze esențiale, și anume, o cauză finală și o cauză eficientă. Dar orice cunoaștere care este numeric una este o calitate numeric una, așa cum s-a spus; de aceea, orice asemenea cunoaștere nu are decît două cauze. Dar dacă ceva este o colecție de multe lucruri diverse, și nici unul nu este o materie, urmează că dacă nici unul dintre ele nu are materie, atunci nici colecția ca întreg nu are materie: de aceea, cunoașterea, care este o colecție a mai multor asemenea *habitus*-uri, nu are materie și deci nici cauză formală.

Din acest motiv trebuie să spunem, în sensul strict al cuvîntului, că orice cunoaștere nu are decît două cauze esențiale, și anume, o cauză eficientă și o cauză finală. De aceea, dacă afirmația că orice cunoaștere are o cauză materială și o cauză formală este adevărată, ea este așa numai într-un sens impropriu și metaforic, căci, în acest caz, „materia" este lucrul despre care avem știință. Dar acesta este un mod impropriu de a vorbi, căci, în acest mod, aș putea spune, de asemenea, că culoarea este materia vederii mele și că culoarea este cauza materială a percepției și senzației. În același fel, numai într-un mod impropriu distingerea între părțile cunoașterii este numită formă, căci, în acest sens, aș putea să spun că cele trei linii sînt cauza formală a triunghiului și că mîinile și picioarele și celelalte membre ale omului sînt cauza formală a omului, ceea ce nu este un mod propriu de a vorbi. De aceea, propriu vorbind, cunoașterea are numai două cauze, — de vreme ce nu are nici cauză formală și nici materială. Căci, propriu vorbind, cauza materială aparține esenței lucrului a cărui cauză este; dar subiectul cunoașterii nu aparține esenței cunoașterii, așa cum se vede în mod evident. De asemenea, propriu vorbind, o cauză materială primește forma în ea însăși; dar nici subiectul nici obiectul cunoașterii nu primesc în ele însele cunoașterea sau o parte a cunoașterii, deoarece numai intelectul primește cunoaște-

rea. De aceea, propriu vorbind, nici obiectul, nici subiectul nu sînt cauza materială a cunoașterii. Prin urmare, cunoașterea nu are cauză formală.

A treia concluzie a celor spuse este următoarea: o știință *(scientia)* care are numai o unitate colectivă nu are un singur subiect, ci are diferite subiecte, potrivit diferitelor sale părți. Căci numai lucrul despre care se știe ceva poate fi numit subiect al cunoașterii; dar într-o știință *(scientia)* sînt multe lucruri despre care se cunosc multe în mod științific, de aceea o asemenea știință nu are [numai] un singur subiect.

Spre a explica acest lucru trebuie să știm că expresia „subiect al cunoașterii" *(subiectum scientiae)* poate fi înțeleasă în două sensuri diferite. Într-un sens, înseamnă lucrul care primește cunoașterea și are cunoașterea în el ca într-un subiect, întocmai cum un corp sau o suprafață sînt subiectul albeței și focul subiectul căldurii. Înțeles în acest fel, subiectul [aci în sens de ὑποχειμηνον] cunoașterii este intelectul însuși, deoarece orice asemenea cunoaștere este un accident al cunoașterii. Considerat în celălalt sens, se numește „subiect al cunoașterii" lucrul despre care se știe ceva. Așa înțelege Filosoful „subiect" în *Analiticele Secunde*. În acest sens, subiectul cunoașterii este același lucru ca subiectul unei concluzii și este numit „subiect" numai pentru că este subiectul unei concluzii. De aceea, cînd sînt diferite concluzii cu diferite subiecte, „subiect" fiind considerat în sensul în care îl folosește logicianul, atunci acea știință care este o colecție a tuturor acestor concluzii cunoscute în mod științific nu are [numai] un singur subiect, ci diferitele ei părți au diferite subiecte. Dar dacă toate concluziile ar avea același subiect, atunci întreaga colecție nu ar avea decît un singur subiect, și anume, subiectul care este cel al tuturor acestor concluzii.

Trebuie să știm, de asemenea, că există o diferență între obiectul și subiectul cunoașterii. Căci obiectul cunoașterii este întreaga propoziție cunoscută, iar subiectul este

numai o parte a acestei propoziții, și anume, *termenul subiect*. De exemplu, obiectul cunoașterii mele că orice om este educabil este întreaga propoziție, dar subiectul ei este termenul „om".

Din toate acestea reiese cu claritate că nu revine conceptului „subiect" să cuprindă „virtual" întreaga cunoaștere a concluziilor, sau ceva care ar fi primul și la care toate celelalte s-ar referi. Și același lucru este adevărat pentru multe alte implicații astfel presupuse ale conceptului „subiect". Căci subiectul nu cuprinde „virtual" mai mult *habitus* decît predicatul și nici toate aceste lucruri nu sînt atribuite mai mult subiectului decît oricărui alt lucru. Iar dacă așa ceva se întîmplă totuși, uneori, se întîmplă numai prin accident.

Rezultă cu claritate, din cele spuse, că este fără noimă să întrebi: „Care este subiectul logicii sau al filosofiei naturii, sau al metafizicii, sau al matematicii, sau al științei morale?" Căci o asemenea întrebare presupune că ceva este subiectul logicii și, de asemenea, că ceva este subiectul științei naturii, ceea ce este evident fals, pentru că nu există un subiect al întregii științe, ci diferitele părți au diferite subiecte. De aceea, întrebarea „Care este subiectul filosofiei naturii"? este la fel cu întrebarea „Cine este regele lumii?" Întocmai cum nu există nimeni care să fie regele lumii, ci un om este regele unui singur regat iar altul al altui regat, tot așa este cu subiectele variatelor părți ale unor asemenea științe. Nu există mai multe motive pentru o știință, care este o asemenea colecție, să aibă un singur subiect decît are lumea motive să aibă un singur rege, sau un regat un singur conte.

Dar, întrucît unii autori par să atribuie un [singur] subiect unor asemenea științe, este necesar, pentru a înțelege ce spun aceștia, să știm că ei nu vor să afirme că ceva este propriu vorbind primul subiect al întregii științe, ci intenționează să spună că printre toate subiectele diferitelor părți ale ei există unul care este primul, din cauza unei oarecari priorități, și uneori un subiect este primul

cu referire la un fel de prioritate, în timp ce altul este primu cu referire la un alt fel de prioritate. De exemplu, în metafizică „ființă" *(ens)* este primul subiect dintre toate în ceea ce privește prioritatea predicației, în timp ce primul subiect în ceea ce privește perfecțiunea este „Dumnezeu". În același fel, în filosofia naturii, primul subiect cu referire la prioritatea predicației este „substanța naturală", sau ceva de felul acesta, dar primul subiect cu referire la perfecțiune este „om", sau „corp ceresc", ori ceva de același fel. Acest lucru și nimic altceva îl înțeleg autorii cînd folosesc asemenea expresii.

În al patrulea rînd, trebuie să considerăm știința naturii mai în detaliu, să vedem cu ce se ocupă, cum se deosebește de alte științe, în ce parte a filosofiei este cuprinsă, iar apoi trebuie să considerăm *Fizica* în mod special.

În ceea ce privește primul punct, trebuie să spunem că filosofia naturii se preocupă, în primul rînd, de substanțele sensibile compuse din materie și formă, și în al doilea rînd de anumite substanțe separate.

Pentru a înțelege acest lucru, trebuie să știm că orice cunoaștere *(scientia)* are de a face cu o propoziție sau cu mai multe propoziții. Și, la fel cum propozițiile *(complexe)* sînt cunoscute cu ajutorul unei științe *(per scientia)*, tot așa termenii necomplecși *(incomplexa)* din care sînt compuse propozițiile sînt subiectul considerat de o știință. Dar faptul este că propozițiile cunoscute prin știința naturii nu sînt alcătuite din lucruri sensibile și nici din substanțe, ci din conținuturi mentale *(intentiones)* sau concepte comune unor asemenea lucruri. Prin urmare, propriu vorbind, știința naturii nu este despre lucruri coruptibile și care pot fi generate și nici despre substanțe naturale sau despre lucruri schimbătoare, pentru că nici unul dintre acestea nu este subiect sau predicat în nici o concluzie cunoscută în știința naturii. Propriu vorbind, știința naturii este despre conținuturi mentale *(intentiones)* care sînt comune unor ase-

menea lucruri și care *stau pentru* asemenea lucruri în multe propoziții, deși în unele propoziții asemenea concepte stau pentru ele însele, așa cum se va arăta mai departe. Acesta este înțelesul spuselor Filosofului cînd afirmă că cunoașterea *(scientia)* nu este despre lucruri singulare, ci despre universale care stau pentru lucruri individuale. Totuși, metaforic și impropriu vorbind, se spune că știința naturii este despre termenii care stau pentru aceste lucruri.

Și acum dovedesc că așa este. Iau, de exemplu, propoziția: „Orice substanță sensibilă este compusă din materie și formă". Subiectul nu este aici un lucru în afara minții *(anima)*, nici un conținut mental *(intentio)* și nici un cuvînt. Dacă subiectul este un lucru *(res)*, fără îndoială nu este un lucru comun, pentru că un lucru comun nu există, așa cum se va arăta mai tîrziu și cum s-a mai arătat adesea în alte locuri. Prin urmare este un lucru singular. Dar nu există nici un motiv să fie mai degrabă acest lucru singular decît altul. De aceea, subiectul este fie oricare lucru singular, fie nici unul. Dar nu fiecare dintre ele este subiectul, deoarece multe lucruri sînt necunoscute celui care cunoaște o asemenea propoziție, deoarece la multe dintre ele nu s-a gîndit niciodată. Prin urmare, nici unul dintre aceste lucruri nu este subiectul propoziției. De aceea, subiectul unei asemenea propoziții este un conținut mental *(intentio)* sau un cuvînt, și aceasta este concluzia pe care o urmăream.

La toate acestea s-ar putea obiecta: O știință reală *(scientia realis)* este despre lucruri și, deoarece filosofia este o știință reală, ea trebuie să fie despre lucruri reale. Prin urmare ea nu este despre conținuturi mentale *(intentiones animae)*.

În același fel, logica se deosebește de alte științe prin faptul că logica este despre conținuturi mentale *(intentiones animae)*, în timp ce celelalte științe nu sînt.

La prima dintre aceste obiecții, trebuie să spunem că o știință reală *(notitia realis)* nu este despre lucruri, ci despre conținuturi mentale care stau pentru lucruri, deoarece

termenii propozițiilor cunoscute în mod științific stau pentru lucruri. De aceea, în această propoziție cunoscută „Orice foc încălzește", subiectul este un conținut mental comun fiecărui foc și stă pentru fiecare foc. Acesta este motivul pentru care propoziția este numită o „cunoștință reală".

Același răspuns este valabil pentru a doua obiecție. Logica se deosebește de științele reale în următorul fel. Științele reale sînt despre conținuturi mentale, de vreme ce universalele stau pentru lucruri, căci, cu toate că sînt conținuturi mentale, totuși stau pentru lucruri. În schimb, logica este despre conținuturi mentale care stau pentru conținuturi mentale *(de intentionibus supponentibus pro intentionibus)*. De exemplu, în propoziția: „O specie este predicată *(praedicatur)* despre lucruri numeric distincte", subiectul este un conținut mental care stă numai pentru un conținut mental și nu pentru lucruri aflate în afara minții, căci nimic aflat în afara minții nu este predicat despre mai multe lucruri, decît — prin convenție — un semn rostit sau scris. Totuși, trebuie să știm că nu negăm că logica este o știință reală, ca și cum ea nu ar fi un lucru, căci ea este tot atît de adevărat un lucru ca și știința naturii. Dar negăm că ar fi o știință reală, pentru că nu este despre conținuturi mentale care stau pentru lucruri *(rebus)*. Pe scurt, toate autoritățile care afirmă că o asemenea știință este despre cutare sau cutare lucru trebuie interpretate după cum urmează: „Această știință este despre termeni care stau pentru cutare lucruri". De exemplu, a spune că această știință este despre lucruri care sînt generabile și coruptibile înseamnă de fapt că este despre termeni care, în propozițiile științific cunoscute, stau pentru asemenea lucruri generabile și coruptibile.

Reiese, de asemenea, limpede, din cele spuse, cum este cu putință o știință despre lucruri coruptibile și schimbătoare. Căci există un termen comun unor asemenea lucruri, și despre acest termen se predică în mod necesar atribute *(passiones)* proprii. De exemplu, termenul comun „corp

coruptibil" este un termen comun fiecărui lucru coruptibil şi multe atribute sînt predicate despre el. În acelaşi fel, ea este şi o ştiinţă despre lucruri imposibile. Căci termenul „imposibilitate" este comun tuturor imposibilelor, şi despre acest termen se predică ceva adevărat, care este valabil pentru toate imposibilele. Căci propoziţia: „Orice imposibilitate este potrivnică necesităţii" este adevărată. Astfel despre termenul comun„ imposibilitate" ceva este predicat în mod necesar şi cunoscut cu adevărat. Şi tot aşa este şi cu alţi termeni. Căci despre termenul comun „fiinţare prin accident" *(ens per accidens)* se predică ceva adevărat şi necesar. De aceea este posibilă o ştiinţă despre acest termen comun. Dar, propriu vorbind, nu poate exista o ştiinţă a lucrului despre care acest termen comun este predicat. O ştiinţă despre un asemenea lucru este posibilă numai într-un sens impropriu, aşa cum am explicat mai înainte cînd am vorbit că există o ştiinţă a lucrurilor care pot fi generate. Pentru acest motiv multe distingeri nu sînt valide, de exemplu, că lucrurile mobile sau schimbătoare pot fi considerate într-un fel sau într-altul şi ele sînt schimbătoare dacă sînt considerate într-un fel, dar neschimbătoare dacă sînt considerate într-alt fel, şi că ele sînt contingente dacă sînt considerate într-un fel, dar necesare dacă sînt considerate într-alt fel. Căci tot atît de uşor aş putea spune că un om considerat într-un anumit fel este un măgar, iar considerat într-alt fel este un bou, sau considerat într-un al treilea fel este o capră. De aceea, trebuie să înţelegem că nu depinde de considerarea mea sau a ta ca un lucru să fie schimbător sau neschimbător, contingent sau necesar şi incoruptibil, la fel cum nu depinde de o asemenea considerare dacă este alb sau negru, ori dacă te afli în casă sau în afara casei. Pe de altă parte, depinde în mod sigur de diferitele supleanţe *(suppositiones)* ale termenilor dacă un predicat este afirmat sau negat cu adevărat. De aceea, pentru ca să fie adevărată propoziţia „Lucrul schimbător este subiectul sau este ceva

despre care știm", importantă nu este considerarea unui lucru din afara minții, ci supleanța termenului acestuia. Căci dacă are o supleanță simplă, adică dacă stă pentru el însuși, atunci propoziția noastră: „Lucru schimbător (adică acest termen comun «lucru schimbător») este acela despre care știm ceva" este adevărată. Dacă însă are o supleanță personală, atunci este falsă, deoarece orice propoziție singulară de acest fel este falsă. Prin urmare, diferitelor supleanțe ale aceluiași termen li se datorește faptul că ceva este afirmat pe drept cuvînt și negat pe drept cuvînt despre acest termen. Căci, dacă în propoziția „Omul este o specie", „om" are o supleanță simplă, propoziția este adevărată; iar dacă în propoziția „Omul nu este o specie" același termen are o supleanță personală, atunci propoziția este, de asemenea, adevărată. Dar a spune că un lucru aflat în afara minții este schimbător potrivit felului meu de a vedea și că este neschimbător potrivit altui fel al meu de a vedea este pur și simplu fals și un mod de a vorbi fără noimă. Așa s-ar întîmpla să spun, de exemplu, dacă aș dori, că Socrate este alb conform unei considerări, dar negru conform alteia. Desigur, aș putea folosi același termen într-un sens echivoc și aș putea să mă refer în primul caz la un om alb, și în celălalt caz, la unul negru. Fără îndoială în această situație propoziția „Socrate este alb" este adevărată, dacă numele „Socrate" se referă la un om alb; și propoziția „Socrate este negru" este de asemenea adevărată, dacă se referă la omul negru. În același fel, propoziția „Orice cîine este un animal" este adevărată, dacă „cîine" ar sta numai pentru un animal lătrător; dar dacă termenul „cîine" ar sta numai pentru o constelație de pe firmament, propoziția ar fi falsă.

Metoda pe care ne-a transmis-o Filosoful constă în a face distincții privind propozițiile în acest fel, nu să spunem că potrivit unei considerări același lucru este un măgar, iar potrivit alteia o capră. Nicăieri Filosoful nu folosește

acest mod de a vorbi, și un asemenea mod de exprimare pricinuiește multe erori la cei simpli și neexperimentați.

În ceea ce privește cel de al doilea punct, trebuie să recunoaștem că această știință [filosofia naturii] se deosebește de celelalte științe fie prin subiectele ei, fie prin predicatele ei, căci aici o deosebire, bazată fie pe subiecte, fie pe predicatele care se referă la subiecte este suficientă pentru a deosebi științele. Vom explica mai bine cum trebuie înțeles acest lucru, poate cînd vom expune *Metafizica*. Oricum, trebuie să recunoaștem că același adevăr poate aparține unor științe diferite, așa cum am arătat în alt loc.

În ceea ce privește cel de al treilea punct, trebuie să spunem că filosofia naturii este o știință speculativă în cea mai mare parte, căci o știință care nu se ocupă cu ceea ce facem este speculativă. Iar această știință nu se ocupă cu ceea ce facem și, de aceea, este speculativă. Dacă ar exista o parte a filosofiei naturii care să se refere la ceea ce făptuim, acea parte ar fi practică, nu speculativă.

Referitor la al patrulea punct, această carte a lui Aristotel se numește *Fizica*, cu alte cuvinte, „cartea privind lucrurile naturii", în sensul explicat mai înainte. Este numită și *Prelegeri de Fizică*, poate pentru că ascultătorii își luau uneori note despre conținutul ei. Dar acest lucru nu prea are importanță.

PROBLEME EPISTEMOLOGICE

PROBLEMA UNIVERSALIILOR

Așa cum cunoașterea generală a termenilor nu este suficientă pentru logician, el trebuind să cunoască termenii mai în amănunțime, tot așa, întrucît ne-am ocupat cu împărțirile generale ale termenilor, trebuie să revenim la unele dintre lucrurile care sînt cuprinse în această împărțire.

În primul rînd trebuie să ne ocupăm de termenii intenției secunde, în al doilea rînd, de termenii intenției prime. S-a spus că termenii intenției secunde sînt cei ca „universal", „gen", „specie" etc. De aceea, trebuie să spunem ceva despre cei care sînt considerați ca cele cinci universale. Dar, mai întîi, trebuie să vorbim despre termenul general „universal", care este predicat despre orice universal, precum și despre termenul „singular", opus acestuia.

Trebuie să știm mai întîi că „singular" este înțeles în două sensuri. Într-un sens, numele „singular" înseamnă tot ceea ce este un singur lucru și nu mai multe. Dacă este înțeles în acest fel, atunci cei care spun că universalul este o calitate a spiritului *(qualitas mentis)* care poate fi predicată despre mai multe lucruri — dar întrucît stă nu pentru ea însăși, ci pentru acele lucruri — trebuie să spună că orice universal este cu adevărat și în realitate un singular. Căci întocmai cum orice cuvînt, oricît de comun ar fi prin convenție, este cu adevărat și în realitate singular și numeric unul, deoarece este un lucru și nu mai multe, tot așa conținutul mental *(intentio animae)* care semnifică mai multe lucruri exterioare este cu adevărat și în realitate singular și numeric unul, de vreme ce este un lucru și nu mai multe, deși semnifică mai multe lucruri.

În alt sens, numele de „singular" înseamnă ceea ce este un lucru și nu mai multe și prin însăși natura sa nu este un semn pentru mai multe lucruri. Dacă „singular" este înțeles în acest fel, atunci nici un universal nu este singular, deoarece prin însăși natura sa este semnul mai multor lucruri și poate fi predicat despre mai multe lucruri. Prin urmare, dacă un universal este ceea ce nu este numeric unul — un sens pe care mulți îl dau „universalului" — atunci eu spun că nimic nu este un universal, în afară de cazul că acest cuvînt se folosește în mod abuziv, spunîndu-se că un popor este un universal, deoarece nu este unul ci mai mulți. Dar aceasta ar fi o copilărie.

Prin armare, trebuie să spunem că fiecare universal este un lucru singular. De aceea, nimic nu este universal, decît prin semnificație, fiind un semn pentru mai multe lucruri. Și aceasta este ceea ce spune Avicenna, în cartea a cincea a *Metafizicii:* „O formă în intelect se referă la o multitudine și în acest sens este un universal, deoarece universalul este un conținut în intelect care se referă în mod egal la orice lucru pe care l-ai avea în vedere." Și mai departe: „Această formă, deși universală, întrucît se referă la indivizi, este totuși individuală întrucît privește mintea singulară în care este întipărită, deoarece este una dintre formele aflate în intelect." El vrea să spună aici că universalul este un conținut particular al minții însăși, care prin chiar natura sa poate fi predicat despre mai multe lucruri; de aceea, tocmai pentru că prin însăși natura sa poate fi predicat despre mai multe lucruri — stînd nu pentru sine însuși ci pentru acele mai multe lucruri — este numit „universal". Dar pentru că este o formă care există în mod real în intelect, este numit „singular". De aceea, „singular" în primul sens este predicat despre universal, dar nu în sensul al doilea ca în modul în care spunem că soarele este o cauză universală, cu toate că este un lucru particular și singular, și, prin urmare, este într-adevăr o cauză singulară și particulară. Căci soarele este numit „cauză universală", pentru că este cauza multor lucruri și anume a tot ceea ce este generabil și coruptibil în această lume sublunară. Pe de altă parte, este numit „cauză particulară" pentru că este o singură cauză și nu mai multe. În același fel, conținutul sufletului este numit „universal", pentru că este un semn care poate fi predicat despre mai multe lucruri, dar, pe de altă parte, este numit „singular", pentru că este un lucru și nu mai multe lucruri.

Trebuie să știm însă că sînt două feluri de universal. Unul este universal în mod natural, cu alte cuvinte este un semn care poate fi predicat în mod natural despre mai multe lucruri, așa cum fumul semnifică în mod natural foc, sau geamătul suferința unui bolnav, sau rîsul voioșie interioară.

Un asemenea universal nu este nimic altceva decît un conținut al minții; și, de aceea, nici o substanță în afara minții și nici un accident în afara minții nu sînt un astfel de universal. Numai despre un asemenea universal voi vorbi în capitolele ce urmează. Celălalt universal este ca atare prin convenție. În acest mod, un cuvînt rostit, care este în realitate o singură calitate, este universal căci este un semn convențional destinat să semnifice mai multe lucruri. De aceea, întocmai cum despre un cuvînt se spune că este comun, tot așa se poate spune că este universal, dar el nu este așa prin natură, ci numai prin convenție. ❧

UN UNIVERSAL NU ESTE UN LUCRU ÎN AFARA MINȚII (ANIMA)

Deoarece nu ajunge numai să afirmăm acest lucru fără să-l demonstrăm printr-un raționament evident, voi menționa cîteva motive pentru cele spuse mai sus și le voi confirma prin argumente sprijinit fiind pe autorități.

Că universalul nu este o substanță care să existe în afara minții *(anima)* poate fi dovedit în mod evident.

În primul rînd, astfel: Nici un universal nu este o substanță singulară și numeric una. Căci dacă s-ar spune acest lucru ar urma că Socrate este un universal, căci nu este nici un motiv pentru ca o substanță singulară să fie universală mai degrabă decît alta; de aceea, nici o substanță singulară nu este un universal, ci orice substanță este numeric una și singulară. Căci orice lucru este fie unul și nu mai multe, fie mai multe lucruri (și nu unul). Dacă o substanță este mai multe lucruri, ea este fie mai multe lucruri singulare, fie mai multe lucruri universale. În primul caz, ar urma că o substanță ar fi mai multe substanțe singulare; așadar, pentru același motiv, o oarecare substanță ar fi mai mulți oameni; și astfel, deși un universal ar fi deosebit de un lucru particular, nu ar fi deosebit de mai multe lucruri particulare. Dacă o substanță ar fi mai multe lucruri universale, să luăm

unul dintre aceste lucruri universale și să întrebăm „este un lucru și nu mai multe, sau este mai multe lucruri?“ Dacă se acceptă prima alternativă urmează că este un singular; dacă se acceptă a doua alternativă, vin și întreb „este mai multe lucruri singulare sau mai multe lucruri universale?“ În acest mod, fie vom merge *in infinitum*, fie trebuie să admitem că nici o substanță nu este universală în modul de a nu fi singulară. Prin urmare, singura alternativă care rămîne este că nici o substanță nu este universală.

Mai mult decît atît, dacă un universal ar fi o substanță existînd în lucruri singulare și deosebit de ele, ar urma că poate să existe fără ele, căci orice lucru anterior altui lucru în mod natural poate exista separat de acesta din urmă prin puterea divină. Dar această consecință este absurdă.

Mai mult decît atît, dacă acea părere ar fi justă, nici un individ nu ar putea fi creat, dar ceva din individ ar preexista, căci el nu și-ar primi întreaga existență din nimic, dacă universalul din el ar fi existat și mai înainte în altul *(in alio)*. Pentru acest motiv, ar urma că Dumnezeu nu poate nimici un individ al unei substanțe dacă nu i-ar nimici și pe ceilalți indivizi, pentru că dacă ar nimici un individ ar nimici întreaga existență a individului și prin urmare ar nimici universalul care este în acesta și în alții și, prin urmare, ceilalți indivizi nu ar putea rămîne, căci ei nu pot rămîne fără o parte din ei înșiși, așa cum se consideră că ar fi universalul.

Mai mult decît atît, noi nu putem considera universalul ca fiind ceva cu totul extrinsec esenței unui individ, prin urmare ar fi de esența individului și, în consecință, individul ar fi compus din universale, și astfel individul nu ar fi mai mult singular decît universal.

Mai mult decît atît, urmează că ceva de esența lui Cristos ar fi ceva nenorocit și damnat, deoarece natura comună, care există în mod real în Cristos, există în mod real în Iuda, unde este damnată. În consecință, și în Cristos ar fi damnată, ca și în Iuda, ceea ce este absurd.

S-ar mai putea aduce și alte motive, dar trec peste ele, din grija de a nu fi prea lung.

Aceeași concluzie o voi confirma acum prin autorități. [. . .]

Din aceste texte și din multe altele reiese cu claritate că un universal este un conținut mental *(intentio animae)* avînd o asemenea natură, încît poate fi predicat despre mai multe lucruri. Dar numai un conținut mental sau un semn convențional și nu vreo substanță oarecare are o asemenea natură, încît să poată fi predicate. În consecință numai un conținut mental sau un semn convențional sînt universale. Dar acum nu folosesc „universal" cu referire la un semn convențional, ci pentru ceea ce este în mod natural un universal. Mai mult decît atît, este limpede că nici o substanță nu are o astfel de natură încît să poată fi predicată, căci dacă nu ar fi așa, ar urma că o propoziție s-ar compune din substanțe particulare și — prin urmare — că subiectul ar putea fi în Roma și predicatul în Anglia, ceea ce este absurd.

Mai mult decît atît, o propoziție este fie în minte *(in mente)*, fie în cuvinte rostite și scrise. În același mod, părțile ei sînt fie în minte, fie în vorbire sau în scris. De aceea, este stabilit că nici o propoziție nu poate fi compusă din substanțe [particulare] ci din universale; prin urmare, universalele nu sînt în nici un fel substanțe.

UN UNIVERSAL ESTE UN OBIECT AL GÎNDIRII[1]

Lucrul se poate spune și altfel. Susțin că un universal nu este ceva real avîndu-și existența într-un subiect, nici în minte *(anima)*, nici în afara ei, ci este ceva care își are numai o existență în minte și această existență este un fel de plăsmuire, avîndu-și existența obiectivă după modelul existenței subiective [adică substanțiale] a lucrului extra-

[1] O primă opinie a lui Occam, părăsită ulterior. (N.ed.engl.)

mental. Adică vreau să spun: Intelectul, văzînd un lucru în afara minții, plăsmuiește un lucru asemănător în minte, în așa fel încît, dacă mintea ar avea puterea de a produce așa cum are puterea de a plăsmui, ar produce un asemenea lucru în afară în existența subiectivă care ar fi a priori numeric distinct [de punctul de plecare]. Cazul ar fi similar cu activitatea unui meșteșugar. Căci așa cum un meșteșugar, văzînd o casă sau o clădire oarecare în afara minții, plăsmuiește în mintea sa o casă similară, care este aprioric distinctă [de cea dintîi], tot așa în cazul nostru, acea plăsmuire din mintea [noastră], ar fi un model provenit din vederea acelui lucru din afară. Căci întocmai cum casa plăsmuită, dacă plăsmuitorul ar avea puterea reală de a produce, este modelul meșteșugarului, tot așa cealaltă plăsmuire ar fi un model pentru cel ce o plăsmuiește așa. Și aceasta poate fi numită un universal, pentru că este un model și se referă în mod indiferent la toate singularele aflate în afara minții. Datorită similitudinii dintre existența lui ca obiect al gîndirii și existența unor lucruri similare aflate în afara minții, el poate sta pentru lucruri care au o existență similară în afara minții. Și, în acest fel, un universal nu este rezultatul unei generări, ci al abstracției care nu este nimic altceva decît o plăsmuire.

Trebuie să arăt mai întîi că există ceva în minte avînd existență obiectivă, fără existență subiectivă.

Acest lucru reiese cu claritate din cele ce urmează: După filosofi, existența este împărțită, în primul rînd, în existență în minte și existență în afara minții, aceasta din urmă fiind subîmpărțită în cele zece categorii. Dacă se admite acest lucru, întreb: „Ce se înțelege aici prin «existență în minte»?" Fie ceea ce are numai existență obiectivă, fie ceea ce are existență subiectivă, și acest din urmă caz nu este posibil, deoarece ceea ce își are cu adevărat existența subiectivă în minte este conținut în existența care tocmai este împărțită în cele zece categorii, de vreme ce cade sub

categoria calității. Căci o intelecție și în general orice accident sau formă a minții este o adevărată calitate, cum este, de exemplu, căldura sau albeața și, de aceea, nu cade sub diviziunea existenței [precategoriale] pusă contra existenței care se divide în cele zece categorii.

În afară de aceasta, plăsmuirile au o existență în minte și anume nu una subiectivă, pentru că în acest caz ar fi lucruri reale și astfel himera și hircocerbul și altele de același fel ar fi lucruri reale. Astfel unele lucruri au numai existență obiectivă.

În același fel, propozițiile, silogismele și alte asemenea obiecte ale logicii nu au o existență subiectivă, ci numai una obiectivă, astfel încît existența lor constă în a fi cunoscute. Prin urmare există asemenea entități avînd numai existență obiectivă.

În același fel, artefactele din mintea meșteșugarului nu par a avea existență subiectivă, după cum nu au nici făpturile din mintea divină anterior creației.

În același fel, învățații recunosc în general relațiile conceptuale. Dacă această recunoaștere este acceptată, vin și zic: „Sau ele au numai existență subiectivă și atunci sînt veritabile și reale, sau au numai existență obiectivă și atunci cădem pe teza noastră.

În același fel, potrivit celor ce gîndesc așa, termenul „existență" are înțelesul unui concept univoc, dar cu toate acestea nu înseamnă o realitate distinctă.

În același fel, practic aproape toți oamenii deosebesc intențiile secunde de intențiile prime și nu numesc intențiile secunde ca fiind calități reale ale minții, prin urmare, de vreme ce nu sînt în mod real în afara minții, nu pot exista altfel decît în mod obiectiv în minte.

În al doilea rînd afirm că această plăsmuire este ceea ce se înțelege, în primul rînd și în mod nemijlocit, prin conceptul „universalității" avînd natura unui obiect [al minții] și este ceea ce împlinește în mod nemijlocit un act de intelecție care nu are un subiect singular. Această plăsmuire

este așa în existența obiectivă, întocmai cu lucrul singular în existența subiectivă, de aceea, prin însăși natura sa poate sta pentru lucrurile singulare, a căror similitudine este într-un oarecare mod ...

De aceea spun că, întocmai cum cuvîntul rostit este universal și este un gen sau o specie, dar numai prin convenție, tot așa și conceptul astfel plăsmuit și abstras din lucrurile singulare cunoscute încă de mai înainte este universal prin însăși natura sa [...]

UN UNIVERSAL ESTE UN ACT AL INTELECTULUI[1]

Ar putea fi și o altă opinie, potrivit căreia conceptul *(passio animae)* este însăși actul înțelegerii. Această opinie mi se pare cea mai probabilă dintre toate opiniile care admit că aceste concepte există cu o existență subiectivă și în mod real în minte *(anima)*, ca adevărate calități ale acesteia; de aceea, voi explica mai întîi această opinie în forma ei cea mai probabilă.

Spun, deci, că cel ce dorește să se alăture acestei opinii trebuie să considere că intelectul care aprehendează un lucru singular realizează în sine însuși o cunoaștere care este numai a acestui singular. Această cunoaștere se numește stare a minții *(passio animae)* și prin însăși natura sa poate sta pentru acest singular. De aceea, întocmai cum cuvîntul rostit „Socrate" stă, prin convenție, pentru lucrul pe care îl semnifică, astfel încît cel ce aude enunțul „Socrate aleargă", nu înțelege că acest cuvînt, „Socrate", pe care îl aude, aleargă, ci că lucrul pe care îl semnifică cuvîntul este cel ce aleargă; tot așa, cineva care știe sau a înțeles că ceva a fost afirmat despre această cunoaștere a unui lucru singular nu va crede că însăși această cunoaștere este de un fel sau de altul, ci își va închipui că lucrul la care se referă cunoașterea este cel care este de un fel sau de altul. Prin urmare, întocmai

[1] A doua opinie, la care Occam s-a oprit definitiv. (N.ed.engl.)

cum cuvîntul rostit stă, prin convenție, pentru un lucru, tot așa actul intelectului, prin însăși natura sa și fără nici o convenție, stă pentru lucrul la care se referă.

Dar în afară de această sesizare intelectuală a unui lucru singular, intelectul formează și alte acte de înțelegere, care nu se referă mai mult la un lucru decît la altul. De exemplu, întocmai cum cuvîntul „om" nu semnifică mai mult Socrate decît Platon, și deci nu stă mai mult pentru Socrate decît pentru Platon, tot așa este în cazul unui act al intelectului care nu se referă mai mult la Socrate decît la Platon, sau la oricare alt om. Și în același fel s-ar petrece lucrurile cu o cunoaștere prin care acest animal nu este mai cunoscut decît altul; și tot la fel cu alte noțiuni.

Ca să rezumăm: Actele intelectuale proprii minții sînt numite stări ale minții *(passiones animae)*. Prin însăși natura lor, ele stau pentru lucruri reale aflate în afara minții, întocmai cum cuvintele stau pentru ele, prin convenție. [. . .]

Printr-o asemenea înțelegere confuză sînt cunoscute lucrurile singulare aflate în afara minții. De exemplu, a avea o înțelegere confuză a omului înseamnă a avea o cunoaștere prin care nu cunoaștem mai mult un om decît altul, dar prin care cunoaștem mai mult un om decît un asin. Iar aceasta nu înseamnă altceva decît a spune că o asemenea cunoaștere produce, printr-un fel de asimilare, o asemănare mai mare cu omul decît cu asinul, dar nu cu un om mai degrabă decît cu altul. Ca urmare a celor arătate pînă acum, trebuie să spunem că, printr-o asemenea cunoaștere confuză, putem cunoaște o infinitate de obiecte. Se pare că acest lucru nu este mai greu de susținut decît acela că o infinitate de obiecte pot să-ți placă sau poți să le dorești prin același act de a-ți plăcea sau a-ți dori. Acest lucru nu pare de nesusținut, căci cuiva pot să-i placă toate părțile unui lucru continuu sau poate dori ca toate aceste părți să rămînă existente. Într-un asemenea caz, ceea ce este dorit ar fi pur și simplu o parte a lucrului continuu, dar nu mai curînd o parte decît alta; de aceea, toate părțile trebuie dorite,

deşi sînt în număr infinit. În acelaşi fel, cineva poate dori existenţa tuturor oamenilor care pot exista, iar aceştia sînt în număr infinit, căci un număr infinit de oameni se pot naşte. Şi astfel, se poate spune că una şi aceeaşi cunoaştere se referă la un număr infinit de singulare, fără a fi o cunoaştere proprie unuia anume dintre ele, şi aceasta datorită unei asemănări specifice între aceste singulare, care asemănare nu există şi între altele. Dar printr-o asemenea cunoaştere, nici un singular nu poate fi deosebit de un altul.

CE SE CERE PENTRU ADEVĂRUL UNEI PROPOZIŢII SINGULARE?

... Să vorbim mai întîi despre propoziţiile singulare de inerenţă *(inesse)*, aflate la timpul prezent, care atît în privinţa subiectului cît şi a predicatului sînt la nominativ şi nu sînt echivalente cu o propoziţie ipotetică. Pentru adevărul unei asemenea propoziţii singulare, care nu este echivalentă cu mai multe propoziţii nu este necesar ca subiectul şi predicatul să fie în mod real identice, nici ca predicatul să fie în mod real în subiect (sau inerent subiectului) şi nici să fie unit în mod real cu subiectul, în afara minţii *(extra animam)*. De exemplu, pentru adevărul propoziţiei „Acesta este un înger" nu este necesar ca termenul comun „înger" să fie în mod real identic cu cel care ocupă poziţia subiectului în această propoziţie, sau să fie în mod real cuprins în el, sau orice altceva de acest fel; ci este suficient şi necesar ca subiectul şi predicatul să stea pentru acelaşi lucru. De aceea, dacă în propoziţia „acesta este un înger", subiectul şi predicatul stau pentru acelaşi lucru, propoziţia este adevărată. Prin urmare în această propoziţie nu se denotează că acest individ are „angelitate" sau că „angelitatea" este în el, sau orice altceva de acest fel, dar se denotează că el este într-adevăr un înger. Nu că este într-adevăr acest predicat „înger", ci că este acel lucru pentru care stă acest predicat.

În acelaşi fel propoziţiile „Socrate este un om", „Socrate este un animal" nu denotează că Socrate are umanitate sau

animalitate, nici că umanitatea și animalitatea sînt în Socrate, nici că omul sau animalul sînt în Socrate, nici că omul sau animalul aparțin esenței sau quidditățiilui Socrate, sau conceptului quidditativ al lui Socrate, ci ele denotează că Socrate este într-adevăr om și că el este într-adevăr animal; nu că Socrate ar fi predicatul „om" și nici predicatul „animal", ci că el este ceva pentru care stau sau îl reprezintă predicatele „om" sau „animal", căci fiecare dintre aceste predicate „om" și „animal" stau pentru Socrate.

Din cele spuse reiese cu claritate că toate propozițiile următoare sînt false în înțelesul lor literal: „Omul aparține quidditățiilui Socrate", „Omul este esența lui Socrate", „Umanitatea este în Socrate", „Socrate are umanitate", „Socrate este un om prin această umanitate a sa" și multe asemenea propoziții pe care aproape toată lumea le acceptă. Falsitatea unor asemenea propoziții este limpede. Iau una dintre ele, de exemplu, „Umanitatea este în Socrate", și întreb: Pentru ce anume stă „umanitate"? Fie pentru un lucru, fie pentru un conținut mental *(intentio)*; cu alte cuvinte, o asemenea propoziție denotă fie că un lucru real în afara minții este în Socrate, fie că un conținut mental este în Socrate. Dacă „umanitatea" stă pentru un lucru, întreb: pentru care lucru? Sau pentru Socrate, sau pentru o parte a lui Socrate, sau pentru un lucru care nu este nici Socrate, nici o parte a lui Socrate. Dacă stă pentru Socrate, propoziția este falsă. Căci nici un lucru care este Socrate nu este în Socrate, deoarece Socrate nu este în Socrate, deși Socrate este Socrate. Și în același fel, umanitatea nu este în Socrate, ci *este* Socrate, dacă „umanitatea" stă pentru un lucru care este Socrate. Dar dacă „umanitatea" stă pentru un lucru care este o parte a lui Socrate, atunci, iarăși, propoziția este falsă, pentru că orice lucru care este o parte a lui Socrate este sau materie, sau formă, sau un compus din materie și formă, — și aici este vorba numai de o formă substanțială umană, și nu de alta —, sau o altă parte integrantă a lui Socrate. Dar nici una dintre aceste părți nu

este umanitatea, așa cum poate fi arătat în fiecare caz în parte. Căci sufletul intelectiv *(anima intellectiva)* nu este umanitatea, pentru că atunci adevărata umanitate ar fi rămas în Cristos timp de trei zile după moartea sa și, în consecință, umanitatea ar fi fost într-adevăr unită cu cuvîntul divin în acest timp, și de aceea Cuvîntul ar fi fost într-adevăr om, ceea ce este fals. În același fel, nici materia nu este umanitatea, nici corpul lui Socrate nu este umanitatea, nici piciorul, nici capul său și nici oricare altă parte a lui Socrate, căci nici o parte a lui Socrate nu este umanitatea, ci numai o parte a umanității. Prin urmare „umanitatea" nu poate sta pentru o parte a lui Socrate. Dacă însă stă pentru un lucru care nu este nici Socrate nici o parte a lui Socrate, un asemenea lucru n-ar fi decît un accident sau un alt lucru care nu este Socrate, și de aceea „umanitate" ar sta, în acest caz, pentru un accident sau pentru un alt lucru care nu este nici Socrate, nici o parte a lui Socrate. Acest lucru este evident fals. De asemenea, și în cazul că „umanitatea" ar sta pentru un conținut al minții *(pro intentione animae)* propoziția ar fi evident falsă, deoarece un conținut al minții nu este în Socrate. Așadar, este limpede că propoziția „Umanitatea este în Socrate" este cu totul falsă.

NOTĂ BIBLIOGRAFICĂ

WILLIAM OCCAM

Abbagnano, N., *G. d'Occam*, 1931.

Hochstetter, E., *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham*, Berlin, 1927.

Hofer, J., *Biographische Studien über W. von Ockham*, 1913.

Kugler, R., *Der Begriff der Erkenntnis bei Wilhelm von Ockham*, Breslau, 1913.

Werner, K., *Die Scholastik des späteren Mittelalters*, t. II, III, Wien, 1883.

OCCAMISMUL

După Occam, scolastica se apropie de sfîrșitul funcției sale istorice, nu mai apar nici gînditori de excepție și nici mari sisteme filosofice. În schimb se naște o nouă atmosferă filosofică, în care se extind discuțiile și se adîncesc controversele între tomiști, scotiști — care reprezintă calea veche *(via antiqua)* și occamiști care, susținînd o cale nouă *(via moderna)*, se îndepărtează de tradiția scolastică și provează nominalismul și încrederea în rațiunea naturală, negînd în același timp orice posibilitate de demonstrare pe căi raționale a adevărului revelat (N. Abbagnano). Cu toate repetatele condamnări din partea bisericii oficiale, occamismul se răspîndește cu repeziciune în marile universități ale epocii și, deși își mai păstrează o vreme structura exterioară și problematica ei tradițională, scolastica este totuși înlăturată treptat, înlocuită fiind cu probleme noi izvorînd din interesul mereu crescînd pentru natură *(Idem)*. Procesul de transformare a reprezentărilor fizice ale evului mediu este datorat mai ales învățaților grupați în jurul școlii occamiste din Paris și răspîndirii învățăturilor ei pe o arie din ce în ce mai largă în occidentul european, ajungîndu-se astfel la metode și concepții noi, de exemplu, la trecerea de la discuțiile ontologice formale, la verificarea pe baza fenomenelor empirice, la eliminarea inteligențelor ca forțe motoare stelare, la concepția că mișcările cerești și cele de pe pămînt au o bază comună, deschizîndu-se astfel perspectivele unei fizici și mecanici moderne (K. Vorländer).

Unul dintre primii discipoli ai lui Occam a fost Adam Woolham Goddam, profesor la Oxford, decedat în 1358, căruia însuşi Occam i-a dedicat lucrarea sa *Summa totius logicae*. Goddam este autorul mai multor lucrări, între care un *Comentariu* la Petrus Lombardus. După părerea sa, credinţa trebuie să fie fondată pe o altă logică decît cea naturală, şi anume, pe o logică în care principiul contradicţiei nu este valabil (cf. N. Abbagnano).

Un occamist convins, care în tratatele sale reproduce aproape cuvînt cu cuvînt pe Occam (A. Dimitriu), a fost Robert Holkot, profesor la Cambridge (decedat în 1349), autor al unui *Comentariu* la *Sentinţe*, care conchide şi el că în materie de credinţă există o altă logică, pe care filosofii nu au cunoscut-o (É. Gilson). Acest dominican nu pune nici o limită voinţei divinităţii. El afirmă că, dacă Dumnezeu nu aprobă păcatul şi deci nu este autorul acestuia, este totuşi cauza voliţiunii care duce la păcat — o afirmaţie care subminează bazele teologiei naturale. După Holkot, propoziţii evidente sînt numai cele în care predicatul este inclus în conceptul subiectului, astfel încît, deoarece toate cunoştinţele noastre derivă din experienţa sensibilă, nu avem nici un concept despre Dumnezeu şi, în legătură cu el, nu putem formula nici o propoziţie evidentă *(Idem)*.

Jean de Mirecourt (de Mirecuria), membru al ordinului cistercienilor — întemeiat la Cîteaux în 1098 şi reformat, în 1113, de Sf. Bernard, ajungînd centrul unei importante mişcări reformiste — susţine idei care se apropie adesea de cele ale lui Occam. Un mare număr dintre tezele sale, extrase dintr-un *Comentariu* la *Sentinţe*, au fost condamnate în 1347. El distinge două ordine de evidenţă: cea rezultînd din evidenţa principiului contradicţiei şi cea rezultînd din experienţă, această din urmă evidenţă împărţindu-se şi ea în două: evidenţa experienţei interne şi evidenţa experienţei externe. Prima experienţă internă a omului este cea a propriei existenţe, din care decurge evidenţa existenţei a ceva general, căci, potrivit unei observaţii făcute încă de Augustin, chiar dacă te-ai îndoi de propria existenţă, trebuie să existi pentru a te putea îndoi. Confirmarea unei asemenea experienţe interne se bazează pe principiul contradicţiei, fiind prin urmare infailibilă. Potrivit concepţiei lui Mirecourt, şi experienţa externă este

nemijlocită, obiectul ei fiind cunoscut prin intuiţie. În acest caz, ne aflăm în faţa unei evidenţe naturale *(evidentia naturalis)*, care nu este tot atît de necondiţionată ca cea bazată pe principiul contradicţiei, căci poate fi afectată de un miracol divin, dar care este totuşi suficientă pentru ca o ştiinţă a naturii sprijinită pe cunoştinţe empirice să fie posibilă (É. Gilson). Mirecourt subliniază, cu o forţă extremă, rolul voinţei şi arbitrarului divin, afirmînd chiar că Dumnezeu poate face ca lumea să nu fi existat niciodată. El susţine, de asemenea, că Dumnezeu nu poate înfăptui răul şi nici face ca răul să se întîmple, totuşi poate face ca cineva să păcătuiască şi să fie păcătos *(Idem)*.

Contemporanul lui Occam, Nicolaus de Autrecourt (de Autricuria), membru al Sorbonei (decedat după 1350), a fost silit în 1247 să-şi ardă o parte din lucrări în fata plenului Universităţii din Paris Autrecourt a fost denumit un Hume al evului mediu din cauza criticii sale împotriva conceptului de substanţă şi a celui de cauzalitate. El considera problematică existenta lumii exterioare si afirma că argumentele tradiţionale pentru existenta lui Dumnezeu sînt lipsite de orice valoare (N. Grabmann). În cosmologie, a reînnoit atomistica (K. Vorländer). Ducînd, în teoria cunoaşterii, principiile occamiste pînă la consecinţe extreme, Autrecourt nu recunoaşte drept absolut sigure decît cunoştinţele nemijlocit evidente. O asemenea evidenţă nu poate fi dată decît fie de constatarea experimentală, fie de afirmarea identităţii unui lucru cu el însuşi. Respingînd concepţia aristotelică a substanţei, Autrecourt acceptă atomismul epicureic. După el, în natură nu există decît un singur fel de mişcare, cea a schimbării locului. În generarea şi distrugerea corpurilor, atomii se asociază în aşa fel, încît formează corpurile şi se disociază cînd aceste corpur se dezagregă. Chiar lumina se explică printr-o mişcare corporală ş transmiterea ei, afirmă Autrecourt, necesită un anumit timp. Autrecourt reia şi accentuează şi alte teze occamiste, de exemplu, negarea finalităţii lumii şi recunoaşterea posibilităţii ca lumea să fie eternă. Potrivit concepţiei sale, sufletul uman constă dintr-un anume spirit: intelectul, şi dintr-un altul: simţul. Intelectul şi simţul continuă să existe cînd atomii care alcătuiesc corpul uman se dezagregă — o garanţie a nemuririi şi chiar a existenţei şi răsplătirii şi pedepsei care îi aş-

teaptă pe cei buni, respectiv pe cei răi, căci la cei drepți intelectul și simțul se găsesc într-o stare de bună dispoziție cînd sufletul părăsește corpul, dar la cel păcătos dispoziția lor va fi rea și această dispoziție se păstrează așa cum este pînă cînd printr-o altă combinație de atomi corpul va fi reconstituit (É. Gilson). În concepția lui Autrecourt, fundamentul cunoașterii este, ca și la Occam, cunoașterea intuitivă, caracterizată printr-o mai mare claritate decît cea abstractivă (N. Abbagnano). Dar cunoașterea intuitivă nu constituie adevărul absolut, căci ultima certitudine pe care omul o poate atinge nu implică un adevăr absolut, ci numai un grad mai mare de probabilitate — o concepție care reprezintă o dezvoltare însemnată a occamismului. Astfel Autrecourt ajunge să nu recunoască cunoașterii demonstrative valoarea pe care i-o acordau vechii scolastici. În critica sa, el se referă la principiul contradicției, care, după el, garantează certitudinea ce poate fi obținută în demonstrație. Dar, pe baza acestui principiu nu se poate infera că dacă un lucru există trebuie să existe și un lucru diferit, ca efect al primului. De aceea, după el, principiul cauzalității nu este fundat pe principiul contradicției și în consecință nu posedă certitudine, ci numai probabilitate. De asemenea, cu referire la substanță, noi nu cunoaștem decît accidentele, dar de la accidente nu putem urca la substanță, căci dacă substanța este ceva diferit de obiectele simțurilor și de experiența noastră internă, este cu neputință să-i afirmăm realitatea, tocmai pentru că de la existența unui lucru nu putem conchide existența altuia. O consecință a afirmației că pornind de la existența unui lucru, nu se poate conchide existența altuia, este că demonstrarea existenței divinității nu poate fi sprijinită pe principiul cauzalității și, în consecință, pentru Autrecourt, propozițiile Dumnezeu există și Dumnezeu nu există sînt echivalente. De asemenea, existența divinității nu poate fi sprijinită nici pe argumentul finalității, nici pe cel al perfecțiunii, astfel încît afirmarea acestei existențe nu poate fi fundamentată decît pe credință.

Printre cei mai însemnați elevi direcți ai lui W. Occam se află Jean Buridan, născut la Béthune, Franța (aprox. 1300—aprox. 1358). A fost rector al Universității din Paris în 1328 și 1340. Deși interesat de problemele teologice s-a preocupat mai mult cu probleme logice,

psihologice și fizice. Este autor al unor *Summulae logicae* și al unor scrieri privind *Fizica*, *Metafizica*, *Etica* și *Politica*. În concepția lui Buridan, care îl urmează aici pe Aristotel, știința își datorește unitatea unității obiectului ei — sau subiectul ei cum se exprimă evul mediu — acest subiect fiind un termen *(terminus)*. Buridan definește termenul — la fel cu Occam — drept un cuvînt care în propoziție stă în locul (supponit pro) a ceva. După el, esența unui lucru poate fi concepută în două moduri diferite: fie printr-un concept care este indiferent mai multor indivizi și este desemnat prin nume comune, fie printr-un concept apropriat unui singur individ și care este desemnat prin nume proprii. Numele, fie comun, fie propriu este un nume de intenție primă *(nomen primae intentionis)*, adică un nume care semnifică o existență reală. Numele comun desemnează individul în forma sa *(individuum pro forma)*, numele individual îl desemnează ca subiect concret *(individuum pro subjecto)*. Dacă nu mai considerăm ca obiect al gîndirii individul ca atare sau în forma sa, ci indiferența față de mai multe subiecte individuale, gîndirea noastră nu mai poartă asupra realului concret, ci asupra unui universal, adică asupra unei specii sau a unui gen. Universalul poate fi sesizat fie ca semnificînd prin modul universal lucruri reale — indivizi cuprinși în specie *(universale pro subjecto)*, fie ca semnificînd însuși modul universal *(universale pro forma)*. În concepția lui Buridan, logica se referă, la fel ca la Aristotel, la conceptele de intenție secundă — adică la conceptele de concepte, în timp ce știința la concepte care desemnează indivizii în ei înșiși sau în formele lor — la conceptele de gradul întîi. Așadar, știința se referă întotdeauna la subiecte concrete, pe care le studiază pe baza principiului contradicției. Pentru Buridan, cunoașterea sensibilă este superioară celei intelectuale, în măsura în care numai prima este instrumentul pentru a atinge lucrurile în determinările lor efective și punctul de plecare al cunoașterii intelectuale (N. Abbagnano). În același spirit, Buridan accentuează teza occamistă că revine corpului însuși să gîndească, declarîndu-se înclinat să considere intelectul drept o formă materială care se dezvoltă din potența materiei *(educta de potentia materia) (Idem)*. În opera lui Buridan este accentuat interesul pentru fizică, considerată ca știință empirică. Pentru a rezolva

problema mișcării unui mobil — în legătură cu care Aristotel susținea că orice mobil presupune un motor deosebit de mobilul însuși — Buridan propune ipoteza că motorul imprimă mobilului un elan *(impetus)* proporțional cu viteza cu care motorul mișcă mobilul și cu cantitatea de materie a corpului care îl primește (É. Gilson). Elanul imprimat corpului mișcat scade fără încetare și, în cele din urmă, cedează gravității și acesta cade spre locul său natural — o explicație care poate da seama de toate fenomenele pe care Aristotel nu a reușit să le explice în acest domeniu. Buridan aplică această doctrină și mișcărilor stelare. Ele pot fi cauzate de un *impetus* dat de divinitate, care se păstrează pentru că nu este slăbit sau distrus de forțe contrare, explicație care face inutilă existența inteligențelor motoare, cu ajutorul cărora explica Aristotel mișcările cerești. Expresiile pe care le folosește Buridan pentru descrierea și explicarea mișcării unui corp sînt uneori atît de precise încît ar putea fi înlocuite mental cu formule algebrice echivalente. El a ajuns foarte aproape de noțiunea care va fi cea de *impeto*, la Galileo Galilei, și de cea a cantității mișcării, la Descartes, presimțind astfel fundamentele dinamicii moderne. (É. Gilson). În problema libertății voinței, Buridan consideră că voința este deosebită de dorința sensorială, ca și de cea intelectuală. Voința este activă sau pasivă, după cum este pusă în mișcare de intelect sau este un adevărat liber arbitru, care se decide complet independent. Această ultimă libertate este cea a opoziției *(libertas oppositionis)* și aparține omului numai dacă acesta atinge libertatea etică finală *(libertas finalis ordinationis)*, în legătură cu care intelectul are o anumită influență. Animalele nu posedă nici un fel de libertate și își urmează pur și simplu instinctele. Un măgar aflat între două brațe de fîn și care ar fi solicitat în mod egal de ele, nu s-ar putea decide pe care să-l aleagă și ar muri de foame. Acest exemplu, devenit între timp celebru, nu se regăsește în scrierile lui Buridan, fiind poate pus pe seama sa de către adversarii săi. În fapt Buridan consideră că alegerea voinței urmează în mod necesar judecata intelectului. Între două bunuri, unul mai mare, altul mai mic, voința se decide în mod necesar pentru bunul mai mare. Dar dacă este vorba de două bunuri egale, recunoscute cu evidență ca atare, voința nu se poate decide. Acesta este chiar cazul „măgarului".

Totuşi Buridan nu neagă libertatea voinţei, deşi este determinată de prezenţa unei judecăţi evidente a intelectului, ci o înţelegere numai în sensul că voinţa ar putea suspenda sau împiedeca judecata intelectului (N. Abbagnano). Buridan cultivă logica occamistă, schimbînd însă întrucîtva terminologia. În concepţia sa, adevărul stă în sesizarea simplă *(simplex aprehensio)*, prin care obiectul este sesizat cu ajutorul unui „concept nominal" *(conceptus nominalis)* — de fapt descoperirea mediului — *inventio medii* — căreia Aristotel i-a acordat o atenţie foarte mare — şi care a constituit o problemă importantă pentru scolastici, pare-se destul de dificilă, întrucît figura prin care se arată modul de a proceda era numită „puntea măgarilor" (A. Dimitriu). În problema paradoxelor numite insolubilia — care potrivit poziţiei generale a logicienilor din evul mediu erau considerate rezolvabile, deşi numai cu mare dificultate — Buridan propune soluţionarea paradoxelor prin analizarea cu atenţie a cuvîntului *simul*, adică prin specificarea părţii timpului în care este plasată fiecare propoziţie afirmată. Astfel propoziţiile de tipul „Socrate este viu" şi „Socrate este mort" nu mai sînt contradictorii, dacă nu confundăm intervalele de timp între ele, deoarece, de exemplu, prima aparţine unui interval al trecutului, iar a doua unui interval de timp posterior aceluia. Într-un paradox ca cel alcătuit din propoziţiile „Platon spune falsul" şi „Socrate spune adevărul", paradoxul dispare dacă se adaugă acestor propoziţii timpul în care sînt valabile. În consecinţă astfel de propoziţii nu pot fi considerate ca adevărate sau false decît în mod empiric, la un moment dat; se ajunge la contradicţie numai dacă valoarea lor de adevăr este considerată în afara timpului (*Idem*).

Nicolaus de Oresme, originar din Normandia (născut prin 1325 şi decedat în 1382, ca episcop de Lisieux), a studiat la Paris şi a fost unul dintre cei mai însemnaţi premergători ai ştiinţei moderne, preocupările sale extinzîndu-se de la matematică, fizică, astronomie, pînă la economie politică şi filosofie. Scriind în latină şi franceză este socotit drept unul dintre primii scriitori care au mlădiat limba franceză pentru a corespunde necesităţilor de expunere în domeniul filosofiei şi al tehnicii, acest merit revenindu-i lui, şi nu lui R. Descartes, cum

se crede de obicei (É. Gilson). I se datorește traduceri în franceză din opercle lui Aristotel, o *Carte de politică*, o *Carte numită economică* și mai ales tratatul *Despre originea, natura și mutația monedelor* — un studiu care îl face să ocupe primul loc printre economiștii secolului al XIV-lea. Dar cele mai importante contribuții ale lui Oresme rămîn cele din domeniul fizicii și astronomiei. El a întrezărit legea căderii corpurilor, înaintea lui Galileo Galilei, a folosit coordonatele și a exprimat principiile fundamentale ale geometriei analitice, înaintea lui Descartes, și a afirmat mișcarea diurnă a pămîntului — dealtfel cunoscută la Universitatea din Paris în vremea studiilor lui Oresme — cu o claritate și precizie care depășesc cu mult ceea ce va scrie Copernic despre același subiect (P. Duhem, *apud* É. Gilson).

Albert de Saxonia, denumit și Albertutius, Albertus Parvus (Albert cel Mic), a studiat și predat la Universitatea din Paris, al cărui rector a fost în 1357. În anul 1365, a fost primul rector al universității nou înființate la Viena. A decedat în 1390, după ce în 1366 fusese numit episcop de Halberstadt. În scrierile sale a reprezentat occamismul în domeniul logicii și al științelor naturii. El propune o soluție a problemei insolubilelor pe baza regulei că niciodată partea nu poate să echivaleze întregul a cărui parte este. Ideea lui Albert apare sub o nouă formă în timpul nostru, emisă de Russell și dezvoltată de Carnap, Tarski etc., după care pentru a evita paradoxurile logico-matematice nu este permis să se definească un membru al unei colecții prin colecția care îl cuprinde ca membru (A. Dimitriu).

Un puternic curent de preocupări logice printre adepții lui Occam s-a manifestat la Universitatea din Oxford, mai ales la Merton College, unde acest tip de studii a fost inițiat de Thomas Bradwardine.

Wilhelm Heytesbury (decedat în 1380) a fost maestru la Merton College și cancelar al Universității din Oxford în 1371. Principalele sale scrieri sînt *Regulae solvendi sophismata* (Reguli pentru soluționarea sofismelor) și o culegere de *Sophismata*. În studiul sofismelor de către Heytesbury, un rol important îl joacă conceptul de „infinit sincategorematic", tratat de logicienii terminiști pe baza studiului de logică al lui Petrus Hispanus. Prin infinit sincategorematic se înțelege o

cantitate care poate fi lipsită mai mult sau mai puțin de orice cantitate dată — un concept fundamental pentru matematicile moderne, mai ales pentru calculul infinitesimal (N. Abbagnano).

Dar opera cea mai faimoasă apărută în cadrul acestor preocupări de logică este *Liber calculationum (Cartea calculelor)*, a lui Richard Swineshead (numit și Suseth sau Suset), activ în al doilea sfert al secolului al XIV-lea. Datorită scrierilor sale, printre care se află un *Comentariu* la Sentințe, un *De motu coeli (Despre mișcarea cerului)*, *Insolubilia*, Swineshead a fost denumit în cele două secole următoare *Calculatorul*. Școala logicienilor de la Oxford și-a găsit numeroși adepți și în Italia, timp de mai mult de un secol.

Una dintre cele mai importante figuri ale secolului al XIV-lea este Petrus d'Ailly (Allyacco sau Petrus de Alliaſo; 1350—1425), care a scris foarte importante tratate de logică. A fost cancelar al Universității din Paris, episcop și cardinal. Printre lucrările sale se amintesc *Comentariul* la *Sentințe*, principala sa operă, *Comentariul* la *Consolatio Philosophiae*, a lui Boethius, și la *Meteora*, a lui Aristotel, un tratat special despre *Insolubilia* în care oferă o soluție proprie a acestei probleme, precum și lucrarea geografică *Imago mundi (Imaginea lumii)*. El încearcă să întemeieze mai în amănunt afirmația lui Occam că lucrul cel mai sigur este cunoașterea de sine, mai sigură în special decît percepția obiectelor exterioare, căci divinitatea poate nimici obiectele exterioare, fără să ne lipsească de sensibilitatea noastră subiectivă. De asemenea, accentuează puternic primatul voinței, dar recunoaște o colaborare a cunoașterii la luarea deciziei (K. Vorländer). Potrivit concepției sale, filosoful nu poate folosi decît rațiunea naturală. După el, din punctul de vedere al rațiunii, existența divinității este numai probabilă, în consecință, afirmarea ei aparține exclusiv credinței (N. Abbagnano).

Elev și urmaș al lui Petrus d'Ailly, căruia îi succede în 1295, în calitate de cancelar al Universității din Paris, a fost Jean Gerson, supranumit „Doctor Christianissimus" (1363—1429), mai mult teolog, decît filosof, și autor al unor scrieri teologice și filosofice. Interesul său fundamental mergînd spre mistică (N. Abbagnano), el urmărește un acord între scolastica occamistă și „teologia mistică", bazată pe

trăirea divinității. Datorită prețuirii *Evangheliei*, credinței, pocăinței și evlaviei, a fost considerat ca fiind unul dintre „prereformatori" (K. Vorländer). El critică platonismul radical al teologiei naturale, ceea ce explică adeziunea sa la occamism (É. Gilson). Jean Gerson concepe logica în mod nominalist și pretinde ca teologia să-și construiască o logică proprie (A. Dimitriu). După Petrus d'Ailly și Jean Gerson, Universitatea din Paris a rămas centrul nominalismului și al occamismului, adică al „căii moderne". În 1473, Ludovic al XI-lea a interzis doctrina lui Occam și a nominaliștilor care i-au urmat, dar orice prohibiție a nominalismului a fost anulată în 1481 (cf. N. Abbagnano).

Și în Germania nominalismul a găsit numeroși adepți. Printre ei se relevă Marsilius de Inghen (decedat în 1396), elev al lui Buridan și rector al Universității din Paris în 1361 și în 1375. Ulterior, a fost rector al Universității din Heidelberg. Printre altele a fost autorul unor lucrări explicative și al unor comentarii la logica terministă (A. Dimitriu), dar terminismul său nu-l angajează mai mult în scepticism decît pe Buridan (É. Gilson). În concepția sa, demonstrația matematică este incapabilă să dovedească existența divinității, această dovadă rămînînd în sarcina metafizicii și a credinței *(Idem)*.

Coleg al lui Marsilius de Inghen la Paris, unde predă filosofia din 1363, apoi teologia, din 1376 pînă în 1383, este Heinrich din Heinbuch, pe care îl regăsim rector al Universității din Viena, în 1384. Moare în acest oraș, în 1397. Opera sa variată cuprinde comentarii asupra *Genezei*, tratate de fizică, de economie, precum și scrieri în legătură cu schisma din 1378 și tratate de ascetică. El s-a ocupat și cu probleme de matematică, fizică și astronomie.

Prietenul lui Marsilius, Heinrich Totting de Oyta (decedat în. 1397), după ce a predat la Paris și la Praga, a profesat teologia la Viena. Printre scrierile sale se află un tratat despre Porfir: *Questiones logicae super Porphyrium* (A. Dimitriu).

Dar cel care a contribuit în cea mai mare măsură la răspîndirea averroismului în Germania a fost Gabriel Biel (decedat în 1495). A studiat la Heidelberg și la Erfurt și a predat la Universitatea din Wittenberg, profesînd „logica nouă". Partizanii săi la Wittenberg au fost denumiți „gabrielișți". Scrierile lui Biel au avut influențe asupra lui Martin Luther și asupra lui Melanchthon.

MISTICA SPECULATIVĂ GERMANĂ

Consecința inevitabilă a procesului din ce în ce mai evident al destrămării scolasticii, inițiat de Duns Scotus, și profilarea unei antiteze din ce în ce mai accentuate între capacitățile naturale ale omului și afirmațiile religioase, lipsite de un fundament rațional — căci ele nu sînt nici evidente, nici demonstrabile — este aducerea pe primul plan în cadrul preocupărilor teologice și filosofice a problemei valorii credinței ca atare. Dacă credința nu poate găsi nici un sprijin în cercetarea rațională, justificarea ei nu mai poate fi încercată decît prin postularea posibilității unei relații directe între creatură și creator pe o altă cale decît cea a rațiunii, și anume, pe calea oferită de misticism, care afirmă putința comunicării spirituale a omului cu divinitatea, mai ales prin contemplare, extaz și revelație. Cum această cale mistică avea nevoie ea însăși de o justificare, s-a recurs în acest scop la conceptele scolastice, bineînțeles modificate în limita posibilului, pentru necesitățile cauzei. Prin aceste străduințe care depășesc simpla descriere a înălțării omului spre divinitate și încearcă o analiză a însăși posbilității și fundamentelor acesteia, s-a ajuns la curentul mistic denumit „speculativ", promovat în primul rînd de misticii germani (N. Abbagnano). Expresia „mistică germană" se referă în special la Meister Eckhart și la cercul lui, unde a luat naștere această mistică, prelungindu-se, după părerea unora, pînă în filosofia lui G.W.F. Hegel, unde și-ar fi găsit împlinirea (E. Vorländer).

Pe plan filosofic, mistica speculativă a fost pregătită de orientarea neoplatonică în teologie și metafizică, cu multe rădăcini în gîn-

direa lui Albert cel Mare și în cea a lui Ulrich din Strasbourg, denumit și Ulrich Engelbrech sau Ulricus Engelberti (decedat în 1277). Acesta, elev direct al lui Albert cel Mare, crede că teologia este o adevărată știință a credinței, adică o știință al cărei conținut devine obiect de intelecție (É. Gilson). Ca știință a credinței, teologia presupune principii prime și universale, evidente prin ele însele și independente de credința însăși, anterioare articolelor de credință. În ontologia lui Ulricus, se constată influențe ale gîndirii neoplatonice. Pentru el, existența — care este un gînd divin actualizat — este primul dintre lucrurile create și constituie forma tuturor celor ce vin după ea. În gnoseologie, Ulricus afirmă că divinitatea este adevărul suprem și cauza tuturor celorlalte adevăruri *(Idem)*.

Cel mai important reprezentant al misticii speculative a fost Dietrich de Freiberg, denumit și Theodoricus Teutonicus de Vriberg (circa 1250—1310), autor al unor numeroase opere de metafizică, logică, psihologie, fizică, optică. Dietrich este un spirit științific în sensul modern al cuvîntului și a propus o teorie explicativă a curcubeului, rezolvînd astfel o problemă socotită în optica evului mediu ca deosebit de dificilă (K. Vorländer). Construcția geometrică a soluției sale nu este pe de-a întregul corectă, dar el a fost primul care a înțeles că curcubeul rezultă dintr-o refracție simplă și una dublă și că fiecare picătură dă naștere unui spectru solar complet (É. Gilson). Și Dietrich este preocupat de stabilirea caracterului științific al teologiei. Sursa sa filosofică principală este Proclus, dar speculația sa se leagă, în general, de tradiția augustiniană. În același timp, misticismul său este fundat pe doctrina aristotelică a intelectului activ, pe care îl socotește partea cea mai profundă a spiritului uman, — *abditum mentis* — principiul care susține întreaga activitate spirituală a omului și este sediul adevărului imuabil, care — cum spune Augustin — servește ca normă a cunoașterii umane. Pentru Dietrich, intelectul posibil rămîne doar o posibilitate lipsită de orice natură pozitivă. Spre deosebire de Toma din Aquino, Dietrich crede că speciile inteligibile nu ajung în minte prin abstracție, ci, așa cum susținea Avicenna, prin acțiunea intelectului activ. Acesta fiind o emanație a divinității, Dietrich acceptă doctrina augustiniană a iluminării divine (N. Abbagnano).

O importanță deosebită din punct de vedere religios și filosofic revine în secolul al XIV-lea predicilor germane ale dominicanilor, ale căror influențe s-au resimțit pînă în secolul al XIX-lea, de exemplu, la F.W. Schelling (K. Vorländer). O asemenea orientare apare și în predicile franciscanului David din Augsburg și ale elevului acestuia Berthold din Regensburg. În acea vreme se manifesta și o puternică tendință religioasă, reprezentată de femei în general, dar mai ales de cele care aparțineau ordinelor călugărești. Printre acestea, o figură dominantă a fost Mechtild din Magdeburg — aprox. 1212—1285 — *(Idem)*.

Dar personalitatea care a întemeiat propriu-zis **mistica germană**, reprezentînd totdeodată punctul ei culminant, a fost **Meister Eckhart**,

MEISTER ECKHART

Johann Eckhart sau Eckehart (denumit Meister Eckhart) s-a născut la Hochheim, în Turingia, în jurul anului 1260. A făcut parte din ordinul dominican. A studiat la Köln, unde se presupune că a fost elevul lui Albert cel Mare, apoi a obținut, în 1302, licența în teologie la Paris. După terminarea studiilor și obținerea titlului de doctor a predat la Paris, a condus școala teologică din Strasbourg, apoi a fost profesor la Köln. În 1326 i s-a intentat un proces, acuzat fiind de erezie. Eckhart și-a retras condiționat concepțiile, apelînd în același timp la papă. A decedat în 1327, cu doi ani înainte de publicarea bulei papale (27 martie 1329), prin care se condamnau 28 de propoziții din opera sa. Meister Eckhart a fost autorul unui *Opus tripartitum* — cea mai importantă lucrare a sa —, al unor *Questiones*, în limba latină, și al unor predici și tratate în limba germană. Adresîndu-se comunității germane în limba acesteia, Eckhart a fost primul filosof de limbă germană, ceea ce a făcut să fie comparat cu Dante, spunîndu-se că așa cum Dante a creat spiritului Italiei folosind limba italiană, Eckhart a creat spiritul Germaniei, folosind propria ei limbă (K. Vorländer).

Explicația procesului intentat contra lui Eckhart și a condamnării sale este dată de istoriografia filosofică marxistă pe baza faptului că el reprezenta, ca teoretician, grupurile țărănești și plebeiene care activau în timpul său, precum și a acuzației care i s-a adus că ar fi ademenit un mare număr de oameni din Germania și din alte părți, făcîndu-i să creadă în multe erezii a căror răspîndire ar fi stimulat-o

(H. Ley). Se considera chiar, uneori, că Eckhart ar fi preluat o parte importantă a învățăturilor sale de la beguarzi [1]. După sentința papală din 1329, doctrina lui Eckhart a fost dată uitării și a fost redescoperită de-abia la începutul secolului al XIX-lea, fiind interpretată în cele mai variate feluri *(Idem)*. În general opera lui Eckhart este socotită o încercare — cea mai mare din evul mediu — de a justifica credința, prin stabilirea unei legături de esență între lumea naturală și cea supranaturală, între om și divinitate (N. Abbagnano).

Punctele fundamentale ale metafizicii eckhartiene reies chiar din cele 28 de propoziții la care se referă bula papală de condamnare. Ele afirmă: eternitatea lumii create de divinitate; transformarea, în viața eternă, a naturii umane în natură divină; perfecta identitate între omul sfînt și divinitate; unitatea perfectă și indistinctă a divinității; inexistența creaturilor ca atare; valoarea indiferentă a operelor externe; aparținența sufletului la intelectul necreat *(Idem)*.

În concepția lui Eckhart, înainte de creație Dumnezeu este nimic în nimic și numai în natura creată (naturată) ajunge Dumnezeu la conștiința de sine însuși (H. Schmidt). Astfel, pentru el, Dumnezeu nu înseamnă existență, ci cunoaștere (H. Ley). În acest sens și analizînd în perspectivă marxistă scrierea lui Eckhart *Questiones* — rezultat al activității sale didactice la Paris, al cărei conținut, deși teologic, în formă, este opus scolasticii și conține idei averroiste — se constată că, de fapt, Eckart susține ideea primatului materiei, iar într-o lucrare ulterioară fundamentează identificarea panteistă a materiei cu Dumnezeu *(esse est Deus)*.

---

[1] Beguarzii erau, în evul mediu, o asociație pseudo-mistică, care a ajuns să dobîndească o influență politică și religioasă asupra maselor. Activitatea lor principală a fost de natură meșteșugărească, dar beguarzii se preocupau și de opere sociale, ca îngrijirea bolnavilor etc., fără să adopte însă forme de ordin eclasiastic. Doctrina lor era raționalistă și iluministă. Începînd din a doua jumătate a secolului al XII-lea și în secolul al XIII-lea, beguarzii au fost considerați eretici. Totodată, au început să aibă importanță, mai ales în Țările de Jos, asociațiile de beguini care activau în același sens. Aceste asociații, formate mai ales din femei aveau ca ocupație principală filatura. Ele trăiau într-un fel de mînăstiri: beguinajele (H. Ley).

Pentru a stabili posibilitatea raportului dintre om și lumea supranaturală, dintre om și dumnezeire, Eckhart apelează la conceptele și principiile tradiționale ale scolasticii și în special la doctrina lui Toma din Aquino (N. Abbagnano). El admite analogicitatea existenței și distincția reală dintre existență și esență, dar folosește aceste idei numai pentru a nega orice realitate a creaturii ca atare și a reduce existența ei la existența lui Dumnezeu — o reducere care permite afirmarea coerenței și unității esențiale a lumii cu divinitatea, tot ceea ce este în afară de Dumnezeu fiind nul. Dumnezeu fiind unitatea totală și absolută a existenței, el este negația oricărei existențe particulare, determinate și multiple. Ca atare, însuși numele său nu poate fi exprimat, afirmă Eckhart, apelînd aici la teologia negativă a lui Dionisie Areopagitul, la care s-a referit și Scotus Eriugena la începutul scolasticii *(Idem)*.

În concepția lui Eckhart, omul trebuie să tindă spre divinitate și acest lucru îl poate face datorită naturii sufletului său a cărui esență este raționalitatea. Sufletul este creat și multiplu sub aspectul înzestrării sale cu facultăți, dar este necreat și etern prin raționalitatea sa. Raționalitatea este cetățuia sufletului, *scînteia* din focul divin ajunsă la el. Numai prin această scînteie se ridică omul deasupra oricărei activități sensoriale și intelectuale pînă la contemplație. Învățătura lui Eckhart despre scînteia necreată și eternă, concept care își are proveniența la Averroes și Alexandru din Halles, a fost un element central pentru toate conceptele eretice care s-au inspirat din Eckhart *(Idem)*.

În ceea ce privește conceptul de contemplație, la Eckhart, ea este o ne-cunoaștere, o ne-știință, dar numai ea este posesiunea adevărului adevărat, numai ea este credință. Pentru a o atinge, omul trebuie să înlăture tot ceea ce aparține creaturii, să moară ca creatură pentru a face să trăiască în el numai existența eternă a divinității. După Eckhart, operele externe nu contribuie prea mult la această naștere a omului în Dumnezeu, mai mult contribuie la ea operele interne, adică aprofundarea legăturii cu Dumnezeu, care iubește sufletele înseși, nu operele externe (N. Abbagnano). Totuși, simpla contemplativitate, rămînerea inertă în extaz, îi apare lui Eckhart o ex-

presie a egocentrismului. După el, omul nu trebuie să fugă de muncă și de treburile zilei, ci trebuie să ajungă la solitudine și „sărăcie" interioară, pentru ca, trecînd dincolo de lucruri, să ajungă să se elibereze de ele și să-l lase pe Dumnezeu să crească în sufletul său (K.Vorländer). În punctul culminant al realizării efective a legăturii sale cu divinitatea, omul devine una cu Dumnezeu, și proprietățile divinității devin ale sale. Totuși, omul va rămîne întotdeauna, sub un anumit aspect, diferit de divinitate, căci Dumnezeu este Dumnezeu prin natură, dar omul numai prin grație. Cercetătorii marxiști au subliniat că ascensiunea omului prin cunoaștere și rațiune, care este înțelesul modelării sale după divinitate, ajungînd pînă la acea *deiformitas* eckhartiană, este concepută de mistica plebeiană ca o adevărată democratizare a cerului, doctrina lui Eckhart constituind o reabilitare teoretică a omului, prin înlăturarea poziției sale subordonate, pe care i-o rezervau dogmele teologice (H. Ley). Fiecăruia i se recunoaște conștiința capacități sale de cunoaștere și, prin aceasta, a demnității sale personale. Precum omul este capabil să devină egalul dumnezeirii, tot așa, din punct de vedere gnoseologic, capacitatea intelectului nu este limitată de nici o barieră. Pentru Eckhart, intelectul, pe diferitele sale trepte de dezvoltare, este legat de viața organică, pentru că și animalelor, deși nu-l posedă sub forma umană, le revine totuși o parte a lui *(Idem)*.

Pentru Eckhart, originea libertății se află în rațiune, voinței revenindu-i libertatea numai sub aspect formal, căci rațiunea este cea care determină voința cînd alege ceea ce este just între diferitele posibilități de acțiune. Astfel, sub aspect moral, rațiunea este cea care arată binele, căci potrivit ei se întîmplă ceea ce este bine și just. În gnoseologie, Eckhart nu apelează la teza dublului adevăr. Pentru el, adevărul este unic, căci el subordonează teologia filosofiei, socotind filosofia superioară oricărei religii *(Idem)*.

În concluzie, este Eckhart panteist sau nu? Dacă se ia în considerare separarea pe care o face între divinitate și creatură, considerată ca un pur nimic, el se află foarte departe de panteism, dar dacă se ia în considerare identitatea pe care o stabilește între esența autentică a creaturii, în primul rînd a sufletului uman, cu divinitatea, el poate fi considerat panteist (N. Abbagnano).

În problema dacă concepțiile lui Eckhart trebuie subsumate materialismului filosofic sau idealismului, trebuie să se aibă în vedere că deși, în întregul operei sale, afirmațiile referitoare la primatul materiei sînt oscilante, el dă în general, cu tot limbajul său neoplatonic, un răspuns afirmativ în legătură cu cognoscibilitatea lumii. În afară de aceasta, Eckhart a folosit tezele cele mai progresiste ale averroismului și acestea erau caracteristice, în evul mediu, pentru tendințele materialiste (H. Ley).

PREDICA CETĂȚUII

e) Am spus de mai multe ori că este o putere în suflet pe care nu o atinge nici timpul, nici carnea. Ea izvorăște din spirit și rămîne în spirit și este cu desăvîrșire spirituală. În această putere este Dumnezeu întru totul, crescînd și înflorind în toată bucuria și în toată cinstirea, în care este el în sine însuși. Atunci este aici o atît de mare bucurie, o bucurie neînchipuit de mare, încît nimeni nu este în stare să vorbească mulțumitor despre ea. Căci, în această putere a sufletului, Tatăl etern dă naștere fără încetare Fiului său etern, și anume, astfel încît ea, născînd fără separare, îi revine Fiului Tatălui și ei însăși ca fiind tocmai acest Fiu, în unica putere a Tatălui. Dacă cineva ar stăpîni o întreagă împărăție sau toate bogățiile pămîntului, și le-ar da pe toate întru voia Domnului și ar fi cel mai sărac om care a trăit vreodată pe pămînt, și Dumnezeu i-ar mai da atunci atît de multă suferință cum nu a mai dat vreodată niciunui om, și el le-ar suferi pe toate pînă la moarte, și i-ar da Dumnezeu atunci o iluminare, și anume, să privească o dată cum este el în această putere: bucuria sa ar fi atît de mare, încît toată această suferință și toată această sărăcie ar fi fost încă prea puțin. Într-adevăr, dacă apoi Dumnezeu nu i-ar mai da împărăția cerurilor, totuși, față de tot ce a suferit

pînă atunci, ar primi o răsplată mult prea mare. Căci în această putere este cuprins Dumnezeu ca în eternul Acum. Dacă spiritul ar fi tot timpul unit cu Dumnezeu în această putere, omul nu ar îmbătrîni; căci acel acum în care Dumnezeu l-a creat pe primul om, și acel acum în care ultimul om ar trebui să piară, și acel acum în care vorbesc eu în această clipă sînt pentru Dumnezeu cu totul la fel și nu este nimic altceva decît un acum. Gîndiți-vă că un asemenea om sălășluiește într-o lumină cu Dumnezeu, deaceea, pentru el nu este nici suferință, nici propășire, ci o veșnicie neschimbătoare. Într-adevăr unui asemenea om i s-a luat orice uimire și toate lucrurile se odihnesc cu însăși esența lor în el. De aceea, el nu primește nimic nou de la lucrurile viitoare și nici de la vreo întîmplare neesențială, căci el sălășluiește într-un Acum întotdeauna nou și neîntrerupt. O asemenea splendoare divină se află în această Putere.

f) Mai este și o altă putere, care este și ea incorporală; ea izvorăște din spirit și rămîne în spirit și este cu desăvîrșire spirituală. În această putere este Dumnezeu strălucind și arzînd fără întrerupere cu toată desăvîrșirea sa, cu toată dulceața și cu toată fericirea sa. Într-adevăr, în ea este o atît de mare bucurie, o bucurie care depășește orice măsură, astfel încît nimeni nu poate vorbi îndestul despre ea și nici nu se poate dezvălui. Dar spun: dacă ar fi cineva care ar privi cu rațiunea sa, doar pentru o clipă, adevărul, fericirea și bucuria care se află aici înlăuntru: tot ceea ce ar putea suferi el și tot ceea ce Dumnezeu a vrut ca el să fi suferit, toate acestea ar fi neînsemnate pentru el, sau chiar nimic; ba vă spun și mai mult: ar fi pentru el întru totul bucurie și pace.

Dacă vrei să știi cu adevărat, dacă suferința ta este a ta sau a lui Dumnezeu, bagă bine de seamă: dacă suferi pentru tine însuți, în orice fel ar fi, atunci suferința ta te doare și îți va fi greu să o înduri. Dar dacă suferi pentru Dumnezeu și numai pentru el, o asemenea suferință nu te doare și nici nu îți va veni greu să o înduri, căci greutatea o poartă Dum-

nezeu. Vă spun adevărul adevărat! Dacă ar exista cineva care ar vrea să sufere pentru Dumnezeu și numai pentru el, și ar cădea dintr-o dată peste el toată suferința pe care au îndurat-o vreodată toți oamenii și pe care o îndură întreaga lume împreună, toate acestea nu l-ar durea și nici nu i-ar fi greu să le îndure, căci greutatea o poartă Dumnezeu. Dacă cineva mi-ar pune pe grumaz un chintal, dar altul l-ar duce pe grumazul meu, atunci aș purta cu tot atîta plăcere o sută de chintale ca pe unul singur, căci nu mi-ar fi greu și nu m-ar durea. Pe scurt: orice suferă omul pentru Dumnezeu și numai pentru el, Dumnezeu face să-i fie ușor și dulce, așa cum am spus în primul meu cuvînt, cu care am început predica noastră. „A intrat Isus într-o cetățuie și a fost întîmpinat de o fecioară, care era femeie" (Luca II). Din ce pricină? Trebuia neapărat să fie așa, ca ea să fie fecioară și în același timp femeie. Pînă acum v-am spus că Isus a fost întîmpinat, dar nu v-am spus ce este cetățuia. Despre ea voi vorbi acum.

g) Am spus, cîteodată, că se află o putere în suflet și că numai această putere este liberă, uneori am spus că este un scut al spiritului, alteori am spus că este o lumină a spiritului și altădată am spus că este o scînteie. Acum însă zic: nu este nici una, nici alta; totuși este un Ceva aflat mai sus ca toate acestea decît este cerul față de pămînt. De aceea o numesc acum într-un fel mai nobil decît am numit-o vreodată; dar ea dezminte chiar și această noblețe și această particularitate, pentru că se află cu mult deasupra lor. Este liberă de orice nume și lipsită de orice formă, liberă cu totul, așa cum este liber Dumnezeu în sine însuși. Este tot atît de deplin una și simplă, cum este Dumnezeu însuși unul și simplu, astfel încît în nici un fel nu ești în stare să o privești. În această putere despre care am vorbit, în care este Dumnezeu îmbobocit și deschizîndu-se în floare în toată dumnezeirea sa precum și spiritul în Dumnezeu, tocmai în această putere este Tatăl, dînd ființă Fiului său născut, în mod tot atît de real ca și în sine însuși; căci el trăiește cu adevărat

în această putere, și spiritul dă naștere împreună cu Tatăl Fiului născut și lui însuși ca Fiu, și el este însuși Fiul în această lumină, și este adevărul. Dacă ați putea sesiza cu inima mea, ați înțelege bine cele ce spun, căci este adevărat și adevărul însuși o afirmă.

Acum priviți și aflați! Atît de una și de simplă este cetățuia din suflet, despre care vorbesc și la care mă refer astăzi, și depășește atît de mult toate felurile de a fi, încît această putere nobilă, despre care am vorbit, nu este demnă să privească nici măcar o singură dată, chiar numai pentru o unică clipă, înlăuntrul cetății, și nici cealaltă putere, despre care am vorbit, și care este Dumnezeu scînteind și arzind în toată plinătatea sa și cu toată bucuria sa, nici ea nu are îngăduința să privească vreodată acolo înlăuntru. Atît de deplin una și simplă este această cetățuie și depășește atît de mult toate felurile de a fi și toate puterile acest unul unic, încît niciodată vreo putere sau mod de a fi nu poate să o privească nici chiar Dumnezeu însuși. Acesta este întregul adevăr și atît de adevărat, cît de adevărat este că Dumnezeu trăiește! Nici însuși Dumnezeu nu privește niciodată acolo înlăuntru nici măcar pentru o clipă și nici nu a privit vreodată, în măsura în care se posedă pe sine potrivit modului de a fi și în virtutea calității persoanei sale. E bine să se înțeleagă acest lucru, căci acest unic unul este fără mod de a fi și fără particularitate. Și, de aceea: Dumnezeu nu trebuie să privească niciodată acolo înlăuntru, altfel l-ar costa toate numele sale divine și modul său propriu de a fi ca persoană. La toate acestea ar trebui să renunțe cu desăvîrșire, dacă ar privi vreodată acolo înlăuntru. Numai în măsura în care este unu simplu, fără nici un mod de a fi și fără particularitate proprie, nu este el nici Tată, nici Fiu, nici Spirit sfînt în acest sens și este totuși un Ceva care nu este nici acest lucru, nici altul. Vedeți, așa cum este el unul și simplu, vine el în acel unu pe care l-am numit o cetățuie în suflet, și acolo înlăuntru nu vine în nici un alt fel, ci numai în așa fel vine

acolo înlăuntru, și este acolo. Cu această parte este sufletul egalul lui Dumnezeu, și nu într-alt mod. Ceea ce v-am spus este adevărat; și pentru cele spuse pun adevărul martor și sufletul meu zălog . . .

CUM PORNIRILE SPRE PĂCAT SÎNT ÎNTOTDEAUNA FOLOSITOARE

Pornirea de a face rău, îngăduiți-mi s-o spun, are rostul ei și aduce mult folos celor buni. Aceștia sînt de două feluri. Cîte unul nu este înclinat la greșeli, ori la niciuna despre care ar merita să vorbim. Altul cade pradă obiceiurilor rele. Prin prezența materială a unui lucru omul său vizibil este atițat la mînie, mîndrie sau sensualitate, potrivit naturii lucrului, în timp ce în puterile sale mai înalte el rămîne impasibil și nu ia parte la greșeală, nici la mînie, nici la oricare altă lipsă, ci își urăște greșeala, care este foarte probabil o slăbiciune ereditară, deoarece mulți oameni sînt prin firea lor mîndri, colerici etc. — fără a avea nici cea mai vagă idee că săvîrșesc vreun păcat. Acest fel de om are norocul de a-și cîștiga mult mai mult merit, răsplata sa este mult mai mare și mult mai bună, virtutea sa mult mai prețuită decît în cazul celui dintîi. Căci virtutea desăvîrșită vine prin străduință, sau — ca să folosim cuvintele Sf. Pavel „Virtutea este desăvîrșită în slăbiciune".

Pornirea spre păcat nu este păcat, dar consimțirea la păcat, de exemplu, să dai frîu liber mîniei, este păcat. Desigur nici un om înțelept, dacă are puterea de a alege, nu va alege să fie eliberat de pornirea spre păcat, căci fără ea va fi întotdeauna nesigur, stăpînit de îndoieli în legătură cu ce anume trebuie să facă și lipsit de răspundere, asemenea unei ființe despuiate de onoarea de a lupta și de răsplata victoriei. Căci prin tulburarea și prin emoția de a face răul se nasc, în chi-

nurile facerii, virtutea și roadele ei. Ispita îl face pe om să lupte cu atît mai vajnic pentru cauza dreptății și îl conduce cu o mînă puternică spre purtarea cuvenită; ea, ispita, este un bici crunt, care îl loveşte, ascuns după virtute. Cu cît omul este mai slab, cu atît simte mai mult nevoia de a-și scoate puterea la lumină și de a-și privi laurii victoriei; căci atît virtutea, cît și viciul sînt domenii ale voinței.

NOTĂ BIBLIOGRAFICĂ

Della Volpe, Giovani, *Il misticismo speculativo di maestro Eckhart nei suoi rapporti storici*, Bologna, 1930.

Dempf, A., *Meister Eckhart. Eine Einführung in sein Werk*, Leipzig, 1934.

Müller, M., *Das Seelenfünklein in M. Eckharts Lehrsystem und die Stellungsnahme der Skotisten. Wissenschaft und Weisheit*, 1935.

Pfeiffer, F., *Deutsche Mystiker des XIV-ten Jahrhunderts, t. II, Leipzig*, 1857.

Roloff, I., *M. Eckharts Schriften zur Gesellschaftsphilosophie*, Jena, 1934.

Seeberg, E., *M. Eckhart. Philosophie und Geschichte*, Tübingen, 1934

URMAȘII LUI ECKHART

Un elev nemijlocit al lui Eckhart a fost Johann Tauler din Strasbourg (1300—1361), un dominican a cărui doctrină, cuprinsă în predici, este în esență cea a maestrului său. Ca și acesta, Tauler distinge activitatea creatoare a lui Dumnezeu de esența sa divină, de fundamentul său. De asemenea, el deosebește diversele facultăți ale sufletului uman de substanța ultimă a sufletului, de fondul său, care este lumina rațiunii — *apex mentis* (vîrful sufletului) al augustinienilor (É. Gilson). Ca și Eckhart, Tauler afirmă identitatea existenței sufletului cu existența lui Dumnezeu, dar atenuează doctrina maestrului său, arătînd că esența divină rămîne deasupra oricărei înălțimi care ar putea fi atinsă de vreo creatură (N. Abbagnano). În concepția sa, drumul spre divinitate nu poate fi străbătut decît urmîndu-l pe Cristos, chiar împotriva dorințelor și înclinațiilor personale, așadar, prin contradicție și conflict. Totuși, Tauler nu este de acord cu o asceză care ar depăși orice măsură, căci suferința, — ca drum spre Dumnezeu —, ca să fie eficace, nu trebuie să fie aleasă de tine însuți, ci să fie un destin. În doctrina lui Tauler se alătură accentul de luciditate cufundării mistice în iubirea divină, pentru ca omul credincios să ajungă pînă la „posesiunea de către Dumnezeu" (K. Vorländer).

Un alt elev al lui Eckhart a fost Heinrich Seuse, sau Suso din Konstanz, și el faimos predicator (1300—1366). Operele sale sînt pătrunse de un intens lirism, dar nu au o prea mare originalitate speculativă. În concepția sa, creaturile lui Dumnezeu *sînt* Dumnezeu

și nu se disting fundamental între ele. Numai forma naturală a fiecărei creaturi este distinctă de esența divină, fiind în același timp diferită de cea a celorlalte creaturi. Pentru el, sufletul și corpul sînt distincte între ele, dar nu separate, deoarece unul se află în celălalt. Unitatea omului este inferioară unității divinității, căci el are o personalitate naturală, care îl deosebește de Dumnezeu, astfel încît natura sa de fiu al lui Dumnezeu este numai o renaștere (N. Abbagnano). Seuse a combătut orientarea „Fraților (și Surorilor) Spiritului liber", care se referă la Eckhart și care, apelînd la ideea obținerii „liniștii" întru Dumnezeu, susținea indiferența morală a oricărei acțiuni. Seuse era un adept al „Teologiei Crucii", afirmînd valoarea suferinței ca drum spre Dumnezeu (K. Vorländer).

J. Tauler și H. Seuse au contribuit prin activitatea lor la răspîndirea misticismului speculativ al lui Eckhart. Astfel influența lui Eckhart se resimte și într-o operă mistică, *Theologia deutsch (Teologia germană)*, aparținînd unui autor dominican necunoscut din secolul al XIV-lea, al cărui text reproduce, adesea aproape cuvînt cu cuvînt, scrierile lui Eckhart. Această operă a fost publicată în 1518, de Luther.

În Țările de Jos mistica a fost reprezentată de Johann de Ruysbroeck (1293—1381), prior al unei mînăstiri augustiniene de lîngă Bruxelles. Lucrările sale au fost scrise în flamandă și au fost traduse ulterior în latină de către elevii săi. Doctrina se referă la viața activă, afectivă și contemplativă a omului, prin care acesta ajunge, după el, să se cufunde în viața divină (É. Gilson). Ruysbroeck nu a renunțat la speculație, dar nu apelează la filosofie *(Idem)*.

Elevul lui Ruysbroeck, Gerhard Groote, a fundat „Frăția vieții în comun", din cadrul căreia a apărut celebrul Thomas a Kempis (Thomas Hamerken din Kempis, 1380—1471), autorul cunoscutei scrieri *De imitatione Christi*, în care religia este interiorizată pe plan mistic, importanța momentelor speculative și dialectice fiind umbrită de momentul pur religios (K. Vorländer).

NICOLAUS CUSANUS

Nicolaus Cusanus (Nicholas Kryfts sau Krebs) s-a născut la Kues, pe Mosela, în anul 1401, în familia unui luntraș, care își asigura existența cu transporturile pe apă. Crescut într-un mediu religios și mistic, cu vădite amprente în întreaga lui evoluție intelectuală, care nu i-a micșorat însă permanentul interes pentru studiul naturii și mai ales al matematicilor, Cusanus a urmat școala Fraților vieții în comun la Deventer, a studiat filosofia la Heidelberg, dreptul canonic la Padova — obținînd doctoratul în 1423— și teologia la Colonia.

Prin 1426, îl întîlnim alături de cardinalul Orsini, legatul papal în Germania, acordîndu-i acestuia asistență juridică. În aceeași perioadă, s-a născut și interesul său pentru studiul manuscriselor clasice și medievale, datorită căruia a descoperit, în 1429, douăsprezece comedii pierdute ale lui Plaut, apoi o serie de alte scrieri, printre care *Involutio spherae* a lui Aratus și *Astronomia* lui Manilius.

Cusanus a luat parte — ca personaj de prim rang — la Conciliul de la Basel, în 1431, transferat de Eugeniu IV la Ferrara, în 1438—1439, apoi la Florența, în 1439—1442, conciliu care a avut scopul să pregătească unificarea creștinismului prin unirea bisericii ortodoxe cu cea catolică. În cursul conciliului, Cusanus a publicat, în 1443, *De concordantia catholica* — prima sa mare lucrare cu conținut religios și teologic, dar și filosofic și politic, în care susținea supremația conciliilor ecumenice față de papă. Peste patru ani însă, determinat de anarhia Conciliului de la Basel, Cusanus va trece și va rămîne de partea partidu-

lui papal, devenind un fervent apărător al lui Eugeniu al IV-lea, pe baza principiului autorității ierarhice și centralizării.

Cusanus a îndeplinit cîteva misiuni încredințate de papă în vederea unificării și reformării bisericii. A fost membru al delegației trimise la Constantinopol, în 1437—1438, să trateze cu biserica Răsăritului reunirea cu Roma, realizată temporar, în 1439, la Conciliul de la Florența. În 1450, se află din nou în Germania, ca legat papal. În același an, a fost numit episcop de Brixen, după ce fusese numit cardinal, în 1448. A murit la Todi, în Italia, în 1464.

Nicolaus Cusanus, acest „cap al lui Ianus" la originile filosofiei moderne — după cum îl caracterizează cu o fericită formulă P.P. Negulescu — este unul dintre cugetătorii, poate cel mai însemnat, care reprezintă trecerea de la gîndirea evului mediu la cea a timpurilor moderne, atît pe tărîmul filosofiei și al științei, cît și pe cel al religiei și teologiei. Într-adevăr, deși punctul său de plecare continuă să fie scolastica, interpretarea pe care o dă tezelor scolastice este precumpănitor în spiritul platonicienilor și al gînditorilor Renașterii.

Opera fundamentală a lui Nicolaus Cusanus, cea care îl impune ca personalitate originală în istoria gîndirii europene, este *De docta Ignorantia (Despre neștiința științoare)*, publicată în 1440, scriere care urmărește, în primul rînd să ofere „o teorie a cunoașterii" (P.P. Negulescu).

După Cusanus, înțelepciunea constă în a cunoaște limitele spiritului uman, în a-ți da seama că cunoașterea este neștiință științoare. Punctul de vedere al lui Cusanus nu este însă unul sceptic, căci „neștiința științoare" — „docta ignorantă" — nu este un scop în sine, ci numai mijlocul de a ne apropia cît mai mult și a întrevedea cît mai clar adevărul, pe care însă nu-l vom putea stăpîni niciodată în deplinătatea lui.

Omul își satisface dorința naturală de a cunoaște adevărul încercînd să și-l apropie cu ajutorul comparațiilor, în cadrul unui *sistem de proporții*. Astfel orice cercetare este comparativă, concluzia fiind cu atît mai nesigură cu cît sînt necesare mai multe trepte mijlocitoare ntre elementele comparate. Dacă distanța dintre aceste elemente

este infinită, raţiunea umană nu-şi poate atinge scopul, fiindcă nu există relaţie sau proporţie între finit şi infinit. Infinitul este un absolut şi absolutul nu poate fi cunoscut nici prin relaţii, nici prin comparaţii. De aceea, Dumnezeul infinit, despre care vorbeşte Cusanus, nu poate fi înţeles, ci putem numai să ne apropiem de el pe cale raţională. De fapt, în aceeaşi stituaţie se află, după Cusanus, orice adevăr, căci adevărul este un absolut care nu admite grade; raţiunea, fiind relaţională, nu poate ajunge niciodată la adevărul absolut. În consecinţă, adevărul pe care îl atinge raţiunea umană este numai o conjectură *(coniectura)*. Insuccesul raţiunii se datoreşte faptului că este supusă principiului noncontradicţiei, care statuează că două afirmaţii contradictorii privind acelaşi obiect nu pot fi simultan adevărate. În realitate, există însă o „coincidenţă a contrariilor" *(coincidentia oppositorum)*, ca principiu fundamental al universului. Cu atît mai mult există — spune el — o coincidenţă a contrariilor în Dumnezeu, „maximumul absolut". Totuşi, principiul noncontradicţiei poate fi depăşit, dar nu folosind raţiunea, care deosebeşte şi separă, ci cu ajutorul unei alte facultăţi, superioare raţiunii şi mai libere decît raţiunea: *intelectul*, care ne permite să vedem coincidenţa opoziţiilor printr-un fel de „vedere fără înţelegere". Astfel, împotriva aristotelismului şi în spiritul neoplatonicilor, Cusanus propovăduieşte cunoaşterea mistică a principiului suprem al universului (P. P. Negulescu). Trebuie să observăm, totuşi, că abordînd, în felul său, tema contradicţiei şi a „depăşirii" ei, Cusanus preanunţă, oarecum, o problematică logică, care se desfăşoară din plin doar la sfîrşitul secolului al XVIII-lea şi este analizată mai profund, deşi de pe poziţiile idealismului obiectiv, în sistemul filosofic hegelian.

Pentru Cusanus, fiinţa infinită este maximumul absolut, deoarece posedă plenitudinea perfecţiei. Ea este totul şi nimic n-o limitează, nimic nu există afară de ea care să i se opună. Fiind tot ce poate fi, ea este totodată maximumul absolut şi minimumul absolut.

Considerînd că matematica este ştiinţa preeminentă faţă de toate celelalte ştiinţe, căci ne oferă singurul lucru sigur pe care îl avem în ştiinţa noastră, Cusanus învederează coincidenţa maximumului cu minimumul la infinit, cu ajutorul figurilor geometrice. De exemplu, în măsura

în care diametrul cercului creşte, descreşte curbura circumferinţei. În cazul unui cerc cu diametrul infinit, circumferinţa este o linie dreaptă; la infinit maximumul de rectilinealitate este identic cu minimumul de curbură — cercul infinit este identic cu linia dreaptă. Raţionînd în acelaşi fel, constatăm că linia infinită este un triunghi, că acest triunghi este un cerc etc. şi putem întrevedea că maximumul este, prin transpunere, faţă de toate lucrurile ceea ce este linia dreaptă maximă faţă de linii. Stabilind astfel „coincidenţa" figurilor geometrice unele cu altele, la infinit, Cusanus a deschis calea calculului infinitezimal, devenind un precursor al lui Leibniz şi al lui Newton (P.P. Negulescu). De aceea, G. Cantor l-a putut caracteriza pe Cusanus ca fiind singurul „cap de geniu" dintre matematicienii germani sau italieni din prima jumătate a secolului al XV-lea (*apud* P.P. Negulescu).

Ca maximum absolut, Dumnezeu cuprinde toate lucrurile, el este „înfăşurarea" lor *(complicatio)* şi, în acelaşi timp, şi „desfăşurarea" lor *(explicatio)*, căci toate lucrurile purced din el. Dumnezeu transcende universul, dar este în acelaşi timp imanent în el. El poate fi numit cu diferite nume, ceea ce în limbajul vremii se numeşte „teologie afirmativă", dar aceasta trebuie completată cu o „teologie negativă", pentru a evita iluzia că numele care îl *indică* l-ar şi *cuprinde*.

Asemenea platonicienilor, Cusanus susţine realitatea formelor universale, cea mai universală dintre formele create fiind însăşi forma universului, numită sufletul lumii, care implică în ea toate celelalte forme. În acelaşi timp însă, Cusanus socoteşte că existenţa propriu zisă este individuală, individualele fiind contracţii ale formelor universale, şi universul însuşi, ca întreg, fiind o contracţie a maximumului absolut.

În univers toate lucrurile sînt în acţiune şi reacţiune unele cu altele, universul fiind însuşi ansamblul acestor relaţii, desfăşurarea acestei acţiuni reciproce universale pînă la infinit, căci „maşina lumii nu poate pieri" — şi universul este veşnic.

În cosmologia lui Cusanus, universul nu este propriu zis infinit, ci este un maximum relativ, infinitatea aparţinînd numai lui Dumnezeu, maximumul absolut. Cusanus afirmă, în schimb, că universul nu are circumferinţă şi deci este fără margini — o afirmaţie revolu-

ționară la timpul său. Neavînd circumferință, universul nu are nici centru fix. Cu un secol înaintea lui Copernic, Cusanus se ridică contra geocentrismului, susținînd o concepție descentralizatoare, conform căreia pămîntul nu este centrul universului și nici nu este în repaos absolut. Pămîntul nu este decît un corp cosmic ca oricare altul, care se mișcă în spațiu cu o mișcare relativă față de observator. De asemenea, cu două secole înainte de Herschel, Cusanus susține unitatea de compoziție și de structură a tuturor corpurilor cosmice (P.P. Negulescu).

În afară de însemnătatea metodologică pentru filosofie, pe care o acordă matematicilor, și a concepției sale cosmologice revoluționare, Cusanus a întrevăzut și importanța pentru știință — pentru fizică mai ales — a metodei experimentale, a măsurătorilor exacte în locul aprecierilor sensoriale lipsite de precizie.

În 1437, Cusanus a prezentat Conciliului de la Bâle scrierea *Reparatio calendari*, care a fost folosită în reforma gregoriană din 1582. De asemenea, lui Cusanus i se datorește prima hartă a Europei Centrale (P.P. Negulescu).

Pe planul gîndirii, Cusanus intuiește relativitatea opiniilor și a aprecierilor morale, — „ceea ce unul găsește vrednic de laudă este blamabil după altul" —, condiționată de diversitatea religiilor, sectelor și țărilor; o idee care își găsește, peste timp, o exprimare aforistică atît de pregnantă la Pascal.

Cu toate aspectele „moderne" ale concepțiilor sale, Cusanus nu a fost un om de știință în sensul de astăzi al cuvîntului: nu a făcut niciodată el însuși un experiment și nici nu a participat la vreunul, iar concluziile sale nu se bazează pe date științifice propriu zise, ci pe argumente filosofice, raționale (Jaspers). Pe de altă parte, promovînd iubirea, dorința subiectului de a se contopi cu obiectul, ca mijloc de cunoaștere („îl cunoaște [adevărul] cînd l-a cuprins într-o îmbrățișare de iubire"), gîndirea lui Cusanus transgresează limitele raționalismului. Sub acest aspect, Cusanus privește înapoi spre evul mediu. Totuși propensiunea lui față de antichitatea clasică, preocuparea cu ce este individual și concret, încrederea în știință, în matematici, mai

ales, deschiderea spre nou, cultivarea stilului literar aparţin unui spirit care îl anunţă pe omul Renaşterii. Sub acest aspect, Cusanus este „vestitorul timpurilor noi" (Abel şi Rey). Sînt cele două „feţe a lui Ianus" sub care ni se înfăţişează Cusanus în istoria filosofiei. Dar „vestirea timpurilor noi" apare şi mai pregnant încă, dacă amintim înalta apreciere pe care o acordă Cusanus omului. Într-devăr, considerîndu-l pe om o imagine a Dumnezeului infinit, Cusanus socoteşte, în acelaşi timp, că prin spiritul său omul cuprinde întregul univers. Pentru Cusanus, omul este un al doilea Dumnezeu şi o a doua lume: microcosmosul *(De conjecturis*, II, *De homine*; cf. Jaspers).

DE DOCTA IGNORANTIA

CARTEA ÎNTÎI

Cap. I ÎN CE FEL „A ŞTI" ÎNSEAMNĂ „A IGNORA"

... Constatăm că, printr-un har dumnezeiesc, în toate lucrurile cîte sînt sălăşluieşte dorinţa de a fi într-un fel mai bun, atît cît le îngăduie natura fiecăruia, şi că, mai ales fiinţele înzestrate din naştere cu judecată, se străduiesc spre acest sfîrşit şi posedă instrumentele necesare pentru a-l atinge, ceea ce corespunde scopului cunoaşterii, pentru ca dorinţa să nu fie înşelată şi să-şi găsească alinarea acolo unde o atrage propria ei natură. Dacă, din întîmplare, nu aşa se petrec lucrurile, această împrejurare se datoreşte neapărat unui accident, ca, de exemplu, cînd boala falsifică gustul, sau simpla părere, raţionamentul. Pe acest temei, intelectul sănătos şi liber, care doreşte fără încetare să atingă adevărul, cercetînd totul cu grijă, îl cunoaşte, spunem noi, cînd l-a cuprins într-o îmbrăţişare de iubire, căci nu punem sub semnul îndoielii adevărul deplin ce se impune tuturor minţilor sănătoase. Ori, toţi cei ce cercetează judecă incertul comparîndu-l, cu ajutorul proporţiilor, cu un presupus

cert; orice cercetare este deci comparativă și folosește calea proporției. Iar dacă lucrul cercetat poate fi comparat cu cel presupus cu ajutorul unei reduceri proporționale nu prea mari, judecata de aprehensiune este ușoară, dar dacă trebuie să recurgem la mai multe trepte intermediare, se ivesc greutățile și osteneala; astfel, se știe că în matematici primele propoziții se reduc cu ușurință la principiile prime bine cunoscute, în timp ce următoarele sînt mai grele, din cauză că au nevoie de mijlocirea celor dintîi.

Așadar, orice cercetare consistă dintr-o proporție comparativă, ușoară sau grea; din această cauză, infinitul ca infinit, care scapă oricărei proporții, este necunoscut. Fără îndoială, proporția care învederează potrivirea dintre un lucru și alteritate nu poate fi înțeleasă fără ajutorul numărului. De aceea, numărul cuprinde tot ce este susceptibil de proporții. Prin urmare, el nu creează o proporție numai în cantitate, ci în tot ceea ce, într-un fel oarecare, prin substanță sau prin accident, poate să concorde sau să difere. Din acest motiv, Pitagora credea cu tărie că totul este constituit de forța numerelor și poate fi înțeles prin ele.

Or, precizia combinațiilor lucrurilor materiale și adaptarea exactă a necunoscutului la cunoscut depășesc atît de mult rațiunea omenească, încît Socrate socotea că nu cunoaște nimic, în afara ignoranței sale, înțeleptul Solomon susține că toate lucrurile sînt dificile și că vorbirea nu le poate lămuri; iar un altul, inspirat de spiritul divin, spune că înțelepciunea și locașul înțelegerii sînt ascunse privirilor celor ce trăiesc. Astfel stînd lucrurile, așa cum ne-o spune însuși profundul Aristotel în a sa filosofie primă, dacă întîlnim o asemenea dificultate în legătură cu lucrurile cele mai vădite din natură, ca liliecii care încearcă să vadă lumina soarelui, pentru ca dorința care sălășluiește în noi să nu rămînă vană, trebuie, într-adevăr, să ne cunoaștem ignoranța. Dacă atingem pe de-a întregul acest scop, vom atinge docta ignoranță. Chiar omul cel mai zelos nu se poate ridica la un grad superior de înțelepciune, decît fiind foarte doct în

ignoranța însăși care îi este proprie; și sîntem cu atît mai docți, cu cît ne dăm mai bine seama că sîntem ignoranți. Strădaniile mele au tocmai scopul de a scrie cîteva cuvinte despre docta ignoranță.

Cap. II LĂMURIRE PRELIMINARĂ A CELOR CE URMEAZĂ

Înainte de a vorbi despre doctrina maximă, cea a ignoranței, este necesar să studiem însăși natura maximumului. Numesc maximum un lucru față de care nu poate exista un altul mai mare. Dar plenitudinea nu-i revine decît unei singure ființe. Prin urmare, unitatea coincide cu maximitatea și este și entitate; este limpede că unei asemenea unități, care este absolută în toate privințele și fără nici o restricție, fiind deci maximitatea absolută, nimic nu îi este opus. De aceea, maximumul absolut este un lucru unic, care este totul, în care totul este, pentru că el este maximumul. Nimic nefiindu-i opus, cu el coincide, totodată, minimumul; de aceea el se află în tot ce este; și pentru că este absolut, este tot ceea ce poate fi, nu suferă nici o restricție din partea vreunui lucru și impune restricții tuturor lucrurilor. Acest maximum, pe care credința neîntinată a tuturor îl venerează, de asemenea, ca Dumnezeu, va constitui, în prima mea carte asupra rațiunii omenești, obiectul pe care, fără a-l putea înțelege vreodată, mă voi strădui să-l cercetez sub îndrumarea celui care, numai el, sălășluiește într-o lumină de neatins.

În al doilea rînd, maximitatea absolută fiind entitatea absolută, prin care toate sînt ceea ce sînt, de la ea, pe care o numim maximum absolut, provine unitatea universală a ceea ce este și, ca urmare, ea există într-un fel mai contractat ca univers; pentru că unitatea sa s-a contractat într-o pluralitate, fără de care ea nu poate fi. Dar deși, în unitatea sa universală, acest maximum îmbrățișează fiecare lucru, astfel încît tot ceea ce provine din absolut este în el, iar el

este în toate, el nu ar putea avea subzistență în afara pluralității, în care el este, pentru că el nu există fără restricție și nu poate fi liberat de ea. Voi adăuga cîteva observații asupra acestui maximum, adică asupra universului, în cartea a doua .

În al treilea rînd, maximumul va învedera necesitatea unui al treilea fel de considerații. Într-adevăr, deoarece universul nu are subsistență decît într-un fel contractat în pluralitate, vom căuta în înseși lucrurile multiple acel unul maxim în care universul subzistă la gradul maxim și la cea mai înaltă perfecțiune, atît în fapt, cît și în finalitatea sa. Și cum acesta se unește cu absolutul, care este scopul universal, pentru că este ținta cea mai desăvîrșită, ce depășește toate posibilitățile noastre, vom adăuga în legătură cu acest maximum care este în același timp și contractat și absolut și pe care îl numim cu în veci binecuvîntatul nume de Isus, cîteva cuvinte, în măsura în care Isus însuși ne va binecuvînta.

Dar dacă vrem să atingem înțelesul celor ce vom spune, trebuie să ne înălțăm intelectul peste puterea cuvintelor înseși și să nu insistăm asupra însușirilor termenilor, care nu pot fi adaptați în mod propriu la mistere ale cunoașterii atît de mari. Pentru ca cititorul, părăsind lucrurile sensibile, să se ridice cu ușurință la o înțelegere simplă, este necesar să folosim într-un mod transcendent exemplele pe care le voi da; m-am străduit să găsesc această cale, cu nu prea multă pricepere, dar atît de limpede cît mi-a stat în putere, pentru a dezvălui, fără a da înapoi, rădăcina însăși a doctei ignoranțe, evitînd orice neîndemînare a condeiului, deși nu este cu putință să cuprinzi adevărul întocmai.

Cap. III DE CE ADEVĂRUL PRECIS NU POATE FI SESIZAT

Întrucît se înțelege de la sine că nu există proporție de la infinit la finit, este de asemenea deosebit de clar, prin aceasta chiar, că acolo unde se întîlnește ceva și ceva este de-

pășit nu ajungem la maximumul simplu, fiindcă ceea ce depășește și ceea ce este depășit sînt lucruri finite. Dimpotrivă, acest maximum este în mod necesar infinit. Este vădit că orice lucru mi s-ar da, dacă nu este maximumul simplu însuși, mi se va putea da întotdeauna unul mai mare. Și pentru că, după cum vedem, egalitatea comportă grade, astfel încît cutare lucru este mai egal cu acesta decît cu celălalt, din cauza potrivirilor și a diferențelor generice, specifice, de loc, de înrîurire și de timp, față de lucrurile care îi seamănă: este evident că nu pot fi găsite două sau mai multe lucruri asemănătoare și egale în asemenea măsură încît să nu poată exista, în număr infinit, lucruri și mai asemănătoare încă. Oricît de egale ar fi lucrul cu care se măsoară și lucrul măsurat, vom rămîne întotdeauna diferențe.

Așadar, intelectul nostru finit nu poate înțelege cu precizie, pe calea similitudinii, adevărul lucrurilor. Într-adevăr, adevărul nu este susceptibil de mai mult și mai puțin, ci consistă din ceva indivizibil, și nu poate fi măsurat cu precizie de ceea ce nu este el însuși adevărat; astfel ceea ce nu este cert, nu poate măsura certul, căci natura acestuia constă în ceva indivizibil. Deci, intelectul care nu este adevărul nu-l sesizează niciodată cu o asemenea precizie, încît să nu poată fi sesizat mai precis de către infinit, el fiind față de adevăr ceea ce este poligonul față de cerc, cu cît va fi mai mare numărul de unghiuri ale poligonului, cu atît acesta va fi mai asemănător cu cercul, dar niciodată nu va putea fi făcut egal cu cercul, chiar dacă se vor multiplica unghiurile la infinit, dacă nu se preschimbă în identitatea cu cercul.

Este clar, deci, că tot ceea ce știm despre adevăr este că știm că este cu neputință să-l sesizăm așa cum este el întocmai, căci adevărul, fiind o necesitate absolută, nu poate fi mai mult sau mai puțin decît este și se înfățișează intelectului nostru ca o posibilitate. Deci quidditatea lucrurilor, care este adevărul a ceea ce ființează, nu poate fi atinsă în puritatea ei și toți filosofii au căutat-o, dar nici unul nu

a găsit-o, așa cum este ea; și cu cît vom fi mai docți în această ignoranță, cu atît ne vom apropia mai mult de adevărul însuși.

Cap. IV MAXIMUMUL ABSOLUT ESTE ÎNȚELES FĂRĂ A PUTEA FI SESIZAT CU EL COINCIDE MINIMUMUL

Maximumul simplu și absolut, care nu poate fi mai mare, este atins de noi fără a putea fi sesizat, deoarece, fiind adevărul infinit, este prea mare pentru a-l putea sesiza. Într-a devăr, neadmițînd, prin însuși natura sa, nici un excedent și nici un exces, el depășește tot ce poate fi conceput de noi; căci toate lucrurile pe care le cunoștem cu ajutorul simțurilor, al rațiunii sau al intelectului diferă atît de mult între ele și unul de celălalt, încît nu există între ele o egalitate precisă. Deci egalitatea maximă, care nu prezintă nici o diversitate și nici o diferență față de nimic, depășește orice intelect; de aceea, maximumul absolut, fiind tot ce poate ființa, este în întregime în act; și, fiind lucrul cel mai mare care poate fi, este, pentru același motiv, și lucrul cel mai mic care poate fi. Ori minimumul este ceea ce nu poate fi mai mic. Și, cum, maximumul este un asemenea lucru, este evident că minimumul coincide cu maximumul.

Iar acest lucru devine mai clar, dacă restringi maximumul și minimumul la cantitate. Cantitatea maximă este mare la maximum; cantitatea minimă este mică la maximum. Anulează din cantitate maximumul și minimumul, îndepărtînd, în intelect, marele și micul — și vei vedea limpede că maximumul și minimumul coincid; căci într-adevăr maximumul este un superlativ, la fel cum și minimumul este un superlativ. Așadar cantitatea absolută nu este mai degrabă maximă decît minimă, pentru că în ea maximumul și minimumul coincid.

Deci opozițiile nu există decît pentru lucrurile care admit un excedent și un exces și concordă numai cu diferențe; dar ele nu concordă în nici un fel cu maximumul absolut,

pentru că acesta este deasupra oricărei opoziții. Prin urmare, maximumul absolut, fiind în mod absolut toate lucrurile care pot fi și în așa măsură în afara oricărei opoziții, încît minimumul coincide în maximum, el este, în același fel, deasupra oricărei afirmații și negații. Și tot ceea ce poate fi conceput ca avînd existență este și nu este, în aceeași măsură; și tot ceea ce poate fi conceput ca neexistent nu este și este, în aceeași măsură. Dar, în acest caz, cutare lucru este toate lucrurile și toate lucrurile sînt nimic; și ceea ce este maximum este minimum. Într-adevăr, nu este nici o diferență în a zice „Dumnezeu, care este însăși maximitatea absolută, este lumina" și a zice, „Dumnezeu este lumina la maximum, el care este lumina la minimum". Într-adevăr, maximitatea absolută nu ar fi tot posibilul în act, dacă nu ar fi infinită, și nici limita tuturor lucrurilor, dacă ar putea fi limitată de vreunul dintre ele, ceea ce vom lămuri în cele ce urmează, grație lui Dumnezeu însuși.

Or, acest lucru depășește cu totul intelectul nostru, căci el, în principiul său, nu poate îmbina contradicțiile pe calea rațiunii, pentru că noi pășim printre lucruri pe care ni le înfățișează natura însăși; și intelectul nostru, împiedicîndu-se, deoarece se află departe de această forță infinită, nu poate lega împreună contradicții despărțite între ele printr-o depărtare infinită. Deci, în pofida oricărei străduanii a rațiunii, vedem, fără a putea sesiza acest lucru, că maximitatea absolută este infinită, că nimic nu îi este opus și că minimumul coincide cu ea. Dar maximumul și minimumul, astfel cum sînt folosiți în această lucrare, sînt termeni cu o semnificație transcendentă absolută, astfel încît toate lucrurile sînt îmbrățișate în simplitatea lor absolută, deasupra oricărei restricții privind cantitatea masei sau a forței.

Toți învățații noștri cei mai desăvîrșiți sînt de acord în a afirma că lucrurile vizibile sînt într-adevăr imaginile celor invizibile și că creatorul poate fi văzut și cunoscut prin creaturi — ca într-o oglindă și într-o enigmă. Or, faptul că adevărurile spirituale — pe care nu le putem atinge în sine — pot fi cercetate de noi cu ajutorul simbolurilor își are rădăcina în cele spuse mai sus, căci toate lucrurile se află între ele într-un asemenea raport — fără îndoială ascuns pentru noi și incomprehensibil — încît din toate rezultă un univers și toate sînt unul în însuși unul maxim. Și, cu toate că orice imagine pare să se apropie de asemănarea cu modelul, totuși, în afară de imaginea maximă, care este însuși modelul în unitatea naturii, nu există nici o imagine atît de asemănătoare sau egală cu modelul, încît să nu poată exista alta infinit mai asemănătoare și mai egală, lucru pe care îl cunoaștem acum din cele de mai sus.

Or, cînd întreprindem o cercetare cu ajutorul unei imagini este necesar să nu fie nimic îndoielnic în legătură cu imaginea prin ale cărei proporții transumate se cercetează necunoscutul, căci nu există cale spre necunoscut decît prin ceea ce este presupus și prin ceea ce este sigur. Or, toate lucrurile sensibile sînt într-o instabilitate continuă, din cauza posibilității materiale care abundă în ele. Dimpotrivă, dacă folosim imagini mai abstracte decît ele, sau dacă lucrurile sînt înfățișate astfel, încît — fără a fi cu totul lipsite de accesoriile materiale, în lipsa cărora nu ar putea fi imaginate — nu mai sînt cu desăvîrșire supuse fluctuațiilor posibilului, constatăm că anumite imagini sînt foarte solide și sigure pentru noi, așa cum se întîmplă în cazul matematicilor. De aceea, învățații au căutat, cu îndemînare, exemple din matematici pentru a cerceta lucrurile cu ajutorul intelectului și nici unul dintre bărbații cei mai luminați ai antichității

nu au cercetat lucrurile dificile folosind o altă similitudine decît cea oferită de matematici; astfel Boethius, cel mai erudit dintre romani, spunea că nici un om care ar fi cu totul lipsit de pricepere în practicarea matematicilor nu va putea atinge vreodată știința lucrurilor divine.

Oare Pitagora, primul filosof, atît ca nume, cît și în fapt, nu a așezat orice cercetare a adevărului în numere? Or, platonicienii și chiar primii noștri gînditori l-au urmat în așa măsură, încît Augustin și, după el, Boethius afirmau că, fără îndoială, numărul a fost în spiritul creatorului principalul model pentru crearea lucrurilor. Cum ar fi putut Aristotel, care a vrut să se distingă prin combaterea predecesorilor săi, în *Metafizica* sa, să ne facă cunoscută diferența speciilor, dacă nu le-ar fi comparat cu numerele? Și același autor, vrînd să ne împărtășească cele ce știa despre formele naturale și să arate că fiecare este cuprinsă în alta, a trebuit să facă apel la formele matematice și să spună: „așa cum triunghiul se află în tetragon, și inferiorul se află în superior." Trec sub tăcere nenumărate exemple similare cu acesta. Chiar platonicianul Aurelius Augustin, cînd și-a întreprins cercetările asupra cantității sufletului, asupra nemuririi și asupra tuturor celorlate subiecte deosebit de profunde, a apelat la matematici, luîndu-le în ajutor. Această cale pare să-i fi plăcut atît de mult lui Boethius, încît spunea întotdeauna că întreaga doctrină a adevărului este cuprinsă în pluralitate și mărime. Și, pentru a ne rosti părerea pe scurt: oare teoria epicurienilor asupra atomilor și vidului, care îl neagă pe Dumnezeu și respinge orice adevăr, nu a fost nimicită numai prin demonstrația matematică a pitagoreicienilor și peripateticienilor? Fără îndoială, nu se poate ajunge la atomi indivizibili și simpli, acesta fiind principiul propus de Epicur.

Înaintăm deci pe calea celor vechi și spunem, odată cu ei, că, deoarece nu există nici un drum spre adevărurile divine în afara simbolurilor, putem utiliza semnele matematice, datorită absolutei lor certitudini.

Dar, cum din cele spuse mai rezultă că maximumul simplu nu este nici unul din lucrurile pe care le știm sau le concepem și deoarece ne propunem să-l cercetăm cu ajutorul simbolurilor, sîntem obligați să depășim simpla similitudine. Într-adevăr, deoarece toate obiectele matematice sînt finite, altfel neputînd fi concepute, este necesar, în primul rînd, cînd dorim, în ascensiunea noastră spre maximumul simplu, să le folosim ca exemple de lucruri finite, să luăm în considerare figurile matematice finite cu măsurile și proporțiile lor, apoi să transferăm proporțiile înseși, făcîndu-le să corespundă unor figuri infinite asemenea lor, iar apoi, în al treilea rînd, să transumăm mai profund chiar proporțiile figurilor infinite pînă la maximumul simplu, lipsit cu desăvîrșire de orice figură. În acel moment ignoranța noastră va sesiza într-un mod de neînțeles simțămîntul exact și adevărat pe care trebuie să-l avem față de profunzimea supremă, noi ce înaintăm, străduindu-ne în plină enigmă.

Deci, acționînd astfel și purcezînd sub îndrumarea adevărului maxim, spunem că mulți bărbați sfinți și cu minți strălucite, care s-au îndeletnicit cu figurile, au avut opinii feluriie: preacredinciosul Anselm a comparat adevărul maxim cu rectitudinea infinită; îl urmăm și utilizăm imaginea rectitudinii pe care o figurăm prin linia dreaptă. Alții, deosebit de învățați, au asemuit Treimea binecuvîntată mai presus de orice cu un triunghi avînd trei unghiuri egale și drepte, și cum un asemenea triunghi are în mod necesar, așa cum vom învedera, laturi infinite, poate fi numit triunghi infinit; îi urmăm și pe acești gînditori. Alții s-au străduit să figureze unitatea infinită și au spus că Dumnezeu este un cerc infinit. Dar cei care au luat în considerare existența cea mai actuală a lui Dumnezeu au spus că Dumnezeu este asemenea unei sfere infinite. În ce ne privește, noi vom arăta că toți acești gînditori au avut o concepție exactă și o opinie identică despre maximum.

Spun, deci, că dacă ar exista o linie infinită ea ar fi dreaptă, ar fi triunghi, ar fi cerc și ar fi sferă; și, în același fel, dacă ar exista o sferă infinită, ea ar fi triunghi, cerc și linie; și, de asemenea, trebuie să spunem același lucru despre triunghiul infinit și despre cercul infinit.

În primul rînd, este limpede că o linie infinită este dreaptă: Diametrul este o linie dreaptă, iar circumferința este o linie curbă mai mare decît diametrul; prin urmare, dacă linia curbă este cu atît mai puțin curbă cu cît este cea a unui cerc mai mare, circumferința cercului maxim, care nu poate fi mai mare, este curbă la minimum , deci dreaptă la maximum. Astfel, minimumul coincide cu maximumul și ni se învederează necesitatea ca linia maximă să fie dreaptă la maximum și curbă la minimum. Și aici nu poate încăpea nici o îndoială, cînd vedem pe figura alăturată, cum arcul *cd*, al unui cerc mai mare se îndepărtează mai mult de curbitate decît arcul *ef* al unui cerc mai mic, iar acesta se îndepărtează mai mult de curbitate decît arcul *gh* al unui cerc și mai mic; în consecință linia dreaptă *ab* va fi arcul cercului maxim, a acelui cerc care nu poate fi mai mare. Astfel se vede că linia maximă și infinită este în mod necesar cea mai dreaptă, căreia nu i se opune curbitatea, — și că, mai mult decît atît, curbitatea este în linia maximă rectitudine; și acest lucru trebuie dovedit în primul rînd.

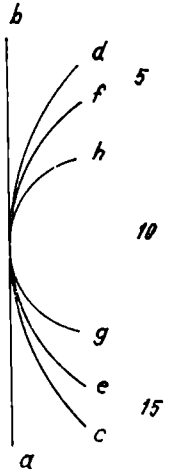


Fig. 1

În al doilea rînd, s-a spus că linia infinită este triunghiul maxim, cerc și sferă. Iar pentru a învedera acest lucru trebuie să vedem în liniile finite ceea ce este în potența liniei finite; și deoarece ceea ce în

linia finită se află în potență este în linia infinită în act, obiectul cercetărilor noastre ne va fi mai limpede.

Iar noi știm, în primul rînd că linia finită în lungime poate fi mai lungă și mai dreaptă, și s-a dovedit mai înainte că linia maximă este cea mai lungă și cea mai dreaptă. În al doilea rînd, dacă linia *ab*, punctul *a* rămînînd nemișcat, se rotește în jurul lui *a* pînă cînd *b* ajunge în *c* se obține un triunghi; iar dacă rotirea continuă pînă cînd *b* revine în poziția sa inițială, se obține un cerc. Iarăși, dacă *a* rămînînd nemișcat, *b* este rotit pînă cînd ajunge în punctul opus primei sale poziții, care este *d*, s-a efectuat prin linia *ab* și *ad* o linie continuă și s-a descris un semicerc. Iar dacă, diametrul *bd* rămînînd nemișcat, se descrie un semicerc, rezultă o sferă; și sfera însăși este ultima figură, existentă pe deplin în act, din cele pe care linia le are în potență, căci sfera nu este potența nici unei alte figuri ulterioare. Dacă deci aceste figuri sînt în potența liniei finite, și dacă linia infinită este în act tot ceea ce linia finită este în potență, rezultă că infinitul este triunghi, cerc și sferă. Ceea ce era de demonstrat.

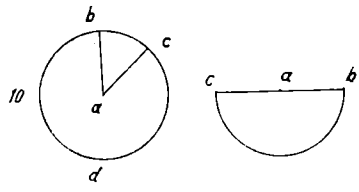


Fig. 2

Și, pentru că poate vei voi să vezi mai limpede că infinitul este în act, ceea ce finitul este în potență, te voi face să fii absolut sigur și de acest lucru.

CARTEA A DOUA

Cap. IX DESPRE SUFLETUL SAU FORMA UNIVERSULUI

...Deci acestea trebuie înțelese cu pătrundere, sufletul lumii trebuie considerat ca o formă universală, care cuprinde

în ea toate formele care nu există în act decît, într-un mod contractat, în lucruri și care, în orice lucru, este o formă contractată, cum s-a spus mai sus despre univers...

Cap. XII CONDIȚIILE PĂMÎNTULUI

...Ne este acum clar că acest pămînt se mișcă, deși nouă nu ni se pare că o face. Căci noi nu sesizăm mișcarea decît prin comparația cu un punct fix. Dacă cineva nu știe că apa curge, nu zărește malurile și se găsește pe o navă, cum ar înțelege că nava se mișcă? Și, din această cauză, cuiva care se află pe pămînt, pe soare sau pe o altă stea, i se va părea întotdeauna că se află într-un centru imobil și că toate celelalte lucruri se mișcă, fără îndoială acela își va constitui alți poli, alții, dacă ar fi pe soare, și iarăși alții dacă ar fi pe lună, pe Marte și așa mai departe. Deci mașina lumii își are centrul ppetutindeni și circumferința nicăieri, pentru că circumferința și centrul ei sînt Dumnezeu care este pretutindeni și nicăieri.

Cap. XIII DESPRE ADMIRABILA ARTĂ DIVINĂ ÎN CREAREA LUMII ȘI A ELEMENTELOR

...Dumnezeu a folosit, în crearea lumii, aritmetica, geometria, muzica precum și astronomia, arte pe care le utilizăm și noi cînd cercetăm proporțiile lucrurilor, ale elementelor și ale mișcărilor. Cu ajutorul aritmeticii, el le-a adunat împreună; cu ajutorul geometriei le-a alcătuit astfel încît au o formă, o stabilitate și o mobilitate, în raport cu condițiile lor; cu ajutorul muzicii, le-a dat astfel de proporții, încît să nu fie mai mult pămînt în pămînt decît apă în apă, decît aer în aer și decît foc în foc, încît nici un element să nu se poată preschimba pe de-a întregul în altul. Din aceasta rezultă că mașina lumii nu poate pieri. Și, dacă o

parte a unui obiect se poate preschimba în altul, totuși niciodată întregul aer, oricît de mult ar fi amestecat cu apă, nu poate fi preschimbat în apă, pentru că aerul înconjurător împiedică acest lucru, astfel încît va exista întotdeauna un amestec de elemente. De aceea, Dumnezeu a făcut ca unele elemente să se preschimbe mutual. Și cînd acest lucru se face cu întîrziere, ceva se naște din acordul elementelor, în vederea a ceea ce se poate naște, și durează atît cît durează și acordul acestora, iar cînd acest acord se rupe, se desface și se dizolvă și ceea ce s-a produs...

CARTEA A TREIA

Cap. I MAXIMUMUL RESTRÎNS LA ACESTA SAU LA ACELA, CARE NU POATE FI MAI MARE, NU POATE EXISTA FĂRĂ UN ABSOLUT

...Principiile de individualizare nu pot fi întîlnite într-un individ, și nici în oricare altul, într-o proporție atît de armonioasă, încît acesta să fie unul din el însuși și desăvîrșit în felul în care îi stă în putință. Fără îndoială, în oricare specie, de exemplu în specia umană, se pot găsi, la un moment dat, unii înzestrați cu mai multă perfecțiune și mai eminenți decît alții, astfel Solomon este neîntrecut în înțelepciune, Absalon în frumusețe, Samson în putere, iar cei care i-au depășit pe alții prin mintea lor s-au învrednicit de mai multă cinstire decît aceștia din urmă; totuși diversitatea părerilor, datorată diversității religiilor sectelor și țărilor, are ca urmare diversitatea judecăților comparative, ceea ce unul găsește vrednic de laudă este blamabil după altul; și oamenii fiindu-ne necunoscuți din cauză că sînt răspîndiți în lume, nu știm care este cel mai eminent dintre ei, cu atît mai mult cu cît nu putem cunoaște perfect nici măcar pe unul dintre toți.

Și Dumnezeu însuși a făcut să fie așa, pentru ca fiecare să fie mulțumit de sine însuși — deși îi admiră pe alții — și în propria sa patrie, pentru ca solul natal să-i pară mai dulce, și obiceiurile și limba sa etc; spre a exista unitatea și pacea fără ură, în cea mai mare măsură cu putință, ea neputînd ființa decît pentru cei ce domnesc cu cel ce este pacea noastră, dincolo de tot ceea ce simțim noi.

NOTĂ BIBLIOGRAFICĂ

NICOLAUS CUSANUS

Bett, N., *Nicholas of Cusa*, London, 1932.

Cassirer, Ernst, *Individuum und Kosmos ind er Philosophie der Renaissance*. Leipzig und Berlin, 1927 (Trad. engleză de Mario Domandi: *The individual ant the Cosmos in Renaissance Philosophy*, Oxford, 1963).

Gandillac, M. de, *La Philosophie de Nicolas de Cues*, Paris, 1941.

Gilson, É., *Les Métamorphoses de la cité de Dieu*, Paris, 1952.

Jaspers, Karl, *Nikolaus Cusanus*, München, 1964.

Mennicken, P., *Nikolaus von Kues*, 1950.

Negulescu, P. P., *Nicolaus Cusanus*, Soc. Română de Filosofie, București, 1937.

Rotta, P., *Nicolo Cusano*, Milano, 1942.

Santinello, G., *Il pensiero di Nicolo Cusano nella sua prospettiva estetica*, Padua, 1958.

Sigmund, P. E., *Nicholas of Cusa and Medieval Political Thought*, Cambridge (Mass.), 1963.

Varano, Francesco Saverio, *Il pensiero filosofico di Nicolo da Cusa*, 1925.

ANEXĂ

CÎTEVA CONCEPTE ÎNTÎLNITE MAI FRECVENT ÎN SCRIERILE FILOSOFICE ALE EVULUI MEDIU

ENTITATE *(ens,* ὄν*)*. Existent, esenţă, lucru. În scolastică, Dumnezeu este definit ca fiind *ens realissimum* (entitatea înzestrată cu realitatea maximă).

ESENŢĂ *(essentia,* οὐσία*)*. În filosofia antică domneşte o anumită ipostaziere a esenţei. Astfel, la Platon, esenţa genului devine idee — adică esenţă independentă, în afara lucrurilor. Aristotel înţelege prin esenţă atît esenţa individuală, cît şi, mai ales, principiul de existenţă imaterial, etern, al lucrurilor. Potrivit opiniei scolasticilor lucrurile sînt constituite din esenţă şi existenţă. În concepţia lor esenţa şi existenţa coincid numai în fiinţa, respectiv fiinţarea, divinităţii; în cazul lucrurilor finite, existenţa este adăugată esenţei numai ca o împlinire.

EXISTENŢĂ *(existentia, esse,* εἶναι*)*. În filosofia antică, precum şi în cea medievală, existenţa este concepută ca fiind cel mai general conţinut al gîndirii, fiind totodată şi cel mai general conţinut al lumii. După Platon, ca şi după Aristotel, inexistentul nu poate fi gîndit, el pur şi simplu nu este. În concepţia lui Aristotel, existenţa se referă la toate categoriile ca fiind predicatul cel mai general, dar nu constituie un concept al genului, deoarece nu are specii. După Augustin, existenţa este un *modus essendi* (mod de fiinţare), dar cu adevărat existent este numai ceea ce nu este supus schimbării, Dumnezeu. Scolasticii deosebesc *esse per essentiam* (existenţa prin esenţă),

care este existența divină, de *esse participatum* (existența prin participare), precum și existența ca esență, de existența actuală, ca existență realizată. După Avicenna, *esse omnium fieri est* (existența tuturor lucrurilor este devenire). După Albert cel Mare, *esse continuus fluxus est ab ente primo in omne, quod ab alio esse non habet* (Existența este fluxul continuu din prima entitate în tot ceea ce este cauzat sau creat). Toma din Aquino observă că *esse dicitur tripliciter: uno modo dicitur esse ipse quidditas vel natura rei ...* ; *alio modo dicitur esse ipse actus essentiae ..* ; *tertio modo dicitur esse quod significat veritatem compositionis in propositionibus secundum quod est dicitur copula* (existență se spune în trei feluri: în primul fel se spune existență quidditații înseși sau naturii lucrului ... ; în alt fel, se spune existență actului de a fi al esenței ... ; în al treilea fel, se spune existență celei ce semnifică adevărul alcătuirii propozițiilor, potrivit căruia *este* îndeplinește funcția de copulă). Duns Scotus spune: *Ens este duplex, scil. naturae et rationis. Ens autem naturae, in quantum tale, est cuius esse non dependet de anima* (existența este dublă, adică prin natură și prin rațiune. Dar existența prin natură, ca atare, este cea care nu depinde de suflet).

FORMA *(forma,* εἶδος, μορφή*)* și materie, conținut sînt concepute corelate. Forma unui obiect este ceea ce răspunde la întrebarea *cum?* spre deosebire de întrebarea *ce?* referitoare la determinarea specifică a acestuia. Platon denumește forme *ideile*, ca prototipuri ale lucrurilor. La Aristotel, *forma* este unul dintre principii, adică un factor al ființării, și anume generalul, tipicul, conceptul (λόγος), cea dintîi esență. La Augustin întîlnim *forma* în sens de *specie*. În scolastică, *forma* este principiul care dă lucrurilor caracterul lor propriu: *forma est, quod ens est id, quod est* (forma este ceea ce face ca un lucru să fie ceea ce este). După Averroes *forma* este *actus et quidditas rei* (actul și quidditatea lucrului). Pentru el, formele sînt conținute ca germeni în materie. La Albert cel Mare, formele nu sînt în act, ci în potență, în materie. Ele determină existența lucrurilor sub aspectul

speciei lor. La Toma din Aquino forma este *actus, per quam res actu existunt* (actul prin care lucrurile există în act); *forma dat materiae esse simpliciter* (forma dă materiei existența pur și simplu). Și la Nicolaus Cusanus se întîlnește afirmația *forma dat esse rei* (forma dă existență lucrului).

HECCEITATE *(haecceitas)* — substantivarea cuvîntului latin *haec:* (aceasta). Termen obișnuit la scotiști, (exprimînd singularitatea, esența individuală, ceea ce individualizează (τόδε τι la Aristotel), ceea ce revine *formaliter* membrului speciei (de exemplu „socratitatea").

IMPETUS. Un moment al forței.

IN ACTU (în act). Ceea ce este actual, adică realizat, spre deosebire de ceea ce există numai *in potentia* (în potență), cu alte cuvinte ca simplă posibilitate. Termenii echivalenți în filosofia modernă sînt: real — posibil; realitate—posibilitate.

IN POTENTIA (în potență). V. *in actu.*

INDIVIDUAȚIE. Particularizarea generalului — a existenței, esenței — în indivizi. *Principiul individuației* este temeiul existenței ființelor singulare sau specificităților, în virtutea căruia se constituie și se explică ființarea existențelor singulare, a individualităților. După Aristotel individuația se bazează pe legătura dintre „formă" și „material". Toma din Aquino consideră drept principiu al individuației *materia signata vel individualis* (materia structurată de o formă sau individuală). După Duns Scotus individuația este hecceitatea care completează quiditatea. În concepția lui W. Occam numai individualul există în realitate: *omnis res positiva extra animam eo ipso est singularis* (orice lucru pozitiv [existent] în afara sufletului este, prin chiar acest fapt, singular). Aceeași opinie este împărtășită și de Nicolaus Cusanus.

INTELECT *(intellectus)*. Putere de gîndire. Platon deosebește riguros funcția intelectului de percepția sensorială. Aristotel pune bazele doctrinei dublului intelect: *intelectul pasiv*, care primește formele și este unitatea aptitudinilor rațiunii, și *intelectul activ*,

care este realizarea actuală a acestora, adică puterea de gîndire care actualizează cugetările aflate în stare potențială în intelectul pasiv. În scolastică se întîlnesc expresiile: *intellectus agens* sau *activus* (intelectul care acționează sau activ), *separatus* (separat), *possibilis* (posibil), *receptus* (primit), *acquisitus* (cîștigat), *infusus* (infuzat), *appetitivus* (apetitiv), *materialis* (material), *habitualis* (habitual), *actualis* (actual) etc. La Scotus Eriugena se întîlnește expresia *intellectus purus* (intelectul pur). *Intellectus* sau *intelligentia*, ca o capacitate a sesizării interioare a adevărului și esenței, se diferențiază de *ratio* (rațiune) care conchide discursiv. După Averroes, există în toate ființele numai un singur intelect activ (divin): *unum in omnibus hominis* (unul în toți oamenii). După Albert cel Mare, intelectul activ nu este *virtus corporea* (putere corporală), ci *virtus separata* (putere separată), ca parte a spiritului omenesc. Toma din Aquino înțelege prin intelect puterea de cunoaștere. Intelectul sesizează, după Toma, *universalium et non singulorum* (universalul și nu singularul). Intelectul activ este la Toma *operaticus* sau *practicus*, *contemplativus* sau *speculativus* sau *theoreticus*. După Duns Scotus datele sensoriale sînt *ocazii* pentru cunoștințele conceptuale ale intelectului. După Roger Bacon intelectul activ este identificat cu logosul, nefiind o parte a sufletului. După Nicolaus Cusanus intelectul *(intelligentia)* este cea mai înaltă putere a spiritului, care pătrunde pînă la adevărurile suprasensoriale și pînă la unitatea contrariilor.

MATERIE *(materia, ὕλη)* este corelatul formei, ceea ce este susceptibil de a fi format, structurabilul. Platon compară materia cu materialul meșteșugarului. Pentru el, materia este ceva relativ inexistent, fără structură, mama lucrurilor perceptibile, lipsită de calități, un receptacol pentru formă, ceva care preia totul, un fel de spațiu în care se produc lucrurile. La Aristotel materia este unul din principii. Ea este posibilitatea — potența — a orice, nedeterminatul, de care are nevoie forma pentru a ajunge la existență concretă. Ea este substratul lucrurilor, acel ceva din care ceva devine. La Augustin, materia conține

posibilitatea tuturor lucrurilor, nu este niciodată lipsită complet de formă, deşi din punct de vedere logic precede forma, ca temei al lucrurilor. Scolastica defineşte materia ca potenţă a unei formări: *quod est in potentia*. Pentru scolastici *materia primă* este substratul cel mai general, iar *materia secundă* substratul ajuns să fie format şi susceptibil de formare în continuare. La Albert cel Mare, materia este *primum subiectum eius quod est* (primul subiect a ceea ce este). Ea este însetată de formă: *materia appetit formam*. După Toma din Aquino, materia este potenţă pură, *id quod est in potentia* (ceea ce este în potenţă). După Toma, există o materie primă, o materie sensibilă şi una inteligibilă, o materie compusă şi una simplă, o materie corporală şi una spirituală etc. *Materia signata* este materia structurată de o formă. Ea este *principium individuationis* (principiul individuaţiei). Duns Scotus atribuie tuturor lucrurilor finite o materie reală — chiar fără formă — ca *subiectum omnis receptionis* (subiect al tuturor receptărilor). Nicolaus Cusanus defineşte materia drept *posse fieri* — posibilitatea de a deveni.

PLEROMA (πλήρωμα) înseamnă, la gnosticul Valentin, domeniul plenitudinii-divin spirituale, al vivacităţii, lumea existenţei pătrunse de putere, în opoziţie cu *kenoma* (χένομα), golul material.

QUIDDITATE *(quidditas*, de la cuvîntul latin *quid* — ce; la Aristotel τί ἐστιν, τὸ τί ἦν εἶναι — ce este, ce-ul*)*. Forma, substanţa — esenţa unui lucru *(quid est res* — ce este lucrul*)*. În scolastică, expresia este folosită pentru a desemna forma care, unindu-se cu materia, o determină substanţial. În românește această expresie ar putea fi tradusă: ce-itate.

QUODLIBETALES (de la latin. *quod libet:* după plac). Numele dat în scolastică scrierilor în care se expun diverse probleme, sub formă de întrebări şi răspunsuri.

RAŢIUNE *(intellectus, ratio.* νοῦς, λόγος, διάνοια). Filosofia antică nu cunoaşte încă o separare riguroasă între raţiune şi intelect. Platon înţelege prin raţiune gîndirea pură care are ca obiect ideea. Aristotel deosebeşte raţiunea pasivă şi raţiunea activă,

deosebește de suflet spiritul ca principiu rațional în om, numai spiritul fiind nemuritor. Potrivit opiniei gnosticilor, rațiunea este un mijloc pentru cunoașterea suprasensibilului. După Tertulian, orice existență în Dumnezeu este rațională. La Augustin *ratio* (rațiunea) și *intellectus* (intelectul) sînt deosebite numai în felul în care se deosebește o capacitate de realitate. În filosofia medievală se înțelege prin intelect, de cele mai multe ori, sesizarea unitar-spirituală asupra sensorialului. Astfel, la Scotus Eriugena, sufletul recunoaște divinitatea intuitiv, prin intelect (νοῦς). Avicenna deosebește intelectul activ (rațiunea practică) de intelectul contemplativ (rațiunea teoretică). După Averroes, există în toți oamenii o rațiune unitară. Albert cel Mare definește în mai multe locuri *ratio* (rațiunea) ca fiind capacitatea de a acționa rațional. Toma din Aquino subliniază că rațiunea și intelectul nu sînt *diversae potentiae* — puteri diferite. Nicolaus Cusanus definește rațiunea drept cea mai înaltă putere a spiritului, care pune capăt contradicțiilor pe care intelectul nu le poate depăși.

SINTEREZA (συντήρησις, συδήρησις). Denumirea scolastică pentru conștiința primară a legii morale cu care este înzestrat omul (ca o *scintilla conscientiae* — scînteia conștiinței).

SPIRIT *(animus, mens, spiritus,* νοῦς*)*. După Platon, există un spirit al lumii; există o putere spirituală. Partea rațională, spirituală, a sufletului este cea mai înaltă parte a acestuia. După Aristotel, este cea mai înaltă putere a sufletului, care îi aparține numai omului. Spiritul este însăși puterea de a gîndi. El se află în suflet, este ceva divin, dar vine „din afară". Este forma formelor, cel mai prețios lucru. Stoicii vorbesc și ei despre un „suflet al lumii", a cărui revărsare este spiritul uman. După neopitagoricieni, spiritul este unitatea ideilor. În concepția lui Plotin spiritul este o esență de sine stătătoare, simplă, spre deosebire de suflet, care este compus. El este o emanație a *Unului*. — Tatian, Origene deosebesc spiritul de suflet. Tertulian definește spiritul drept o materie fină. Augustin afirmă că spiritul este *quaedam vis animae mente inferior, in qua imagines*

rerum imprimuntur (acea putere a sufletului, inferioară minții, în care se întipăresc imaginile lucrurilor). După el, spiritul este sufletul rațional. Scolasticii înțeleg prin spirit o substanță imaterială, simplă, rațională. Toma din Aquino înțelege prin spirit puterea de gîndire, pentru el spiritul este *ipse intellectus examinans res* (însăși intelectul care examinează lucrurile). Meister Eckhart și alții deosebesc spiritul de suflet.

SUBSTANȚA *(substantia, ὑποκείμενον, ὑπόστασις, οὐσια)*. Ceea ce se află dedesubt, — *sub-stantia* —, la baza proprietăților schimbătoare și a modificărilor, purtătorul permanent al notelor obiectuale, totodată *esență*. *Ideile* lui Platon au o natură substanțială, sînt esențe autonome, nesupuse devenirii. La Aristotel, substanța este categoria superioară, orice *subiect* despre care se poate afirma ceva, dar care el însuși nu poate fi predicat. Scolasticii caracterizează substanțele ca existînd prin sine și în sine. După Scotus Eriugena, substanța se află întreagă și nedivizată în speciile lucrurilor. După Albert cel Mare, substanța este definită ca *per se ens, et quod est causa occasio omnibus subsistendi in ipso* (existentul prin sine și care este cauză, ocazie, pentru tot ce subsită în el). Toma din Aquino definește substanța ca fiind *res cui convenit non esse in subiecto* (lucrul căruia i se potrivește să nu fie în subiect [adică în substanță]). Ea este *fundamentum et basis omnium aliorum entium* (fundamentul și baza tuturor celorlalte entități). La Toma, *substantia* înseamnă și esență. Există substanțe prime — lucrul individual — și substanțe secunde. După W. Occam, substanțele secunde sînt simple nume. La Duns Scotus se întîlnește propoziția scolastică *substantia est prior naturaliter omni accidente* (substanța este în mod natural anterioară oricărui accident).

SUFLET *(anima, ψυχή)*. În concepția lui Platon, omul este alcătuit din suflet și corp, sufletul fiind principiul vital. După Aristotel sufletul este acel ceva care face ca trupul să fie viu, posibilitatea întotdeauna prezentă a funcțiilor vitale ale corpului, realizarea funcțională a unui corp organic. Sufletul este pentru el forma, energia, actualitatea organismului care se dezvoltă

și se desăvîrșește, se alcătuiește spiritual-teleologic pe sine însuși. El nu este ceva separat de organismul viu, deoarece este puterea psihică a acestuia. În concepția lui Tertulian sufletul este o materie fină, un spirit divin slăbit, înzestrat cu organe. Și Arnobius concepe sufletul ca fiind material. După Origene sufletul este un spirit vital. Augustin concepe sufletul ca o substanță imaterială, spirituală, unitară, răspîndită în întregul corp, structurîndu-l. Sufletul este sesizat în experiența internă ca subiect al activității psihice. După Albert cel Mare, sufletul este o substanță incorporală, care rămîne separată de corp după moarte. Toma din Aquino spune: *anima ... impossibile ipsam esse corpus, sed corporis actum* (sufletul... nu poate fi el însuși corp, ci este actul corpului). De asemenea, Toma afirmă: ... *cum anima sit forma per se subsistens, expers omnis contrarietatis, non est corruptibilis per se nec per accidens* (cum sufletul este formă subsistentă prin sine, lipsită de orice contrarietate, nu este coruptibil nici prin sine, nici prin accident). Sufletul este *forma sive substantia simplex* (o formă sau o substanță simplă). După Toma, sufletul este întreg în corp și între corp și suflet există o unire naturală. După Duns Scotus, sufletul este o formă esențială a omului, pe lîngă *forma corporeitatis* (forma corporalității). Corpul și sufletul se comportă reciproc ca materia și forma unei ființe. În concepția lui Scotus, sufletul este întreg în totalitatea corpului și în fiecare parte a acestuia. Și W. Occam definește sufletul ca fiind în parte formă. Pentru el sufletul intelectiv este o substanță separabilă. După Siger de Brabant, toți oamenii nu au decît un singur suflet intelectiv. Meister Eckhart afirmă că sufletul este o esență simplă, o formă a corpului. Pentru Nicolaus Cusanus, sufletul este o esență spirituală, întreg în fiecare parte a corpului.

SUMMA. Nume dat în scolastică compendiilor de teologie și filosofie; confruntare a tezelor celor mai importanți doctrinari ai bisericii. Summiști: autorii summelor.

TELEOLOGIE (τέλειος, λόγος). Doctrină a scopului. Conform concepțiilor teleologice despre lume, în lume există cauze finale, finalitate, acțiuni care se efectuează în vederea unui scop final.

UNIVERSALII *(universalia)*. Denumire dată în filosofia scolastică conceptelor generale, conceptelor genurilor și speciilor. *Cearta universaliilor*, care s-a purtat în cursul întregului ev mediu, are ca obiect întrebarea ce valoare au conceptele generale: obiectivă (realismul), de tipul *universalia ante rem* (universaliile există înaintea lucrurilor) sau *universalia in re* (universaliile există în lucruri); subiectivă — *universalia post rem* (universaliile există numai după lucruri), ca în cazul terminismului și anume ca simple concepte (conceptualismul) sau ca simple nume ori cuvinte (nominalismul, sermonismul).

INDICE DE NUME

ABASIZI: I 187.
ABBAGNANO, N.: I 120, 129, 143, 145, 147, 148, 156, 157, 173, 176, 178, 181, 182, 184, 188, 189, 192, 195, 196, 213, 239, 277, 278, 284, 294, 295; II 7, 9, 10, 12, 13, 14, 15, 21, 22, 23, 24, 168, 171, 172, 174, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 195, 196, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 228 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 271, 272, 274, 275, 277, 279, 281, 285, 286, 287, 294, 295.
ABDUL HASSAN EL ASKARI: I 189.
ABEL şi REY: II 301.
ABÉLARD, P.: I 119, 157, *158—172*, 173, 175, 182, 184, 185, II 172, 191.
ABUBAKER: vezi IBN TOFAIL.
ACQUASPARTA, M.: II 185, 186, 187.
ADÉLARD DIN BATH: I 174.
AILLY, PETRUS d'(ALLYACO, ALIAFO): II 279.
AL FARABI: I 191, 192, *195—210*, 212, 213, 243.
AL GAZALI (AL GAZEL): I 191, 192, 238.
AL KINDI: I 190, 191, 196.
AL MAMUN, califul: I 191.
ALAIN DE LILLE (ALANUS DE INSULIS): I 177.
ALANUS DE INSULIS: vezi ALAIN DE LILLE.
ALBERT CEL MARE: I 121, 122, 179, 191, 195; II 6, 7, 16, *21—35*, 37, 39, 45, 166, 167, 184, 191, 216, 282, 284.
ALBERT DE SAXONIA (ALBERTUTIUS, ALBERTUS PARVUS): I 122, 278.

ALCUIN: I 119, 124, 125, 126.
ALEXANDRU AL IV-LEA, papa: II 12, 37.
ALEXANDRU DIN HALES: II 8, 10, 11, 12, 24, 286.
ALEXANDRU SEVER, împărat roman: 34.
ALHAZEN: vezi IBN AL HAITAM.
ALMANSUR, califul: I 238.
ALMARIC (AMAURY) DIN BÈNE: I 178, 179.
AMBROZIE, episcopul: I 16, 43.
AMMONIUS SACCAS: I 34.
ANSELM DE CANTERBURY: I 14, 45, 49, 126, 129, 145, *146—154*; II 10, 43, 187.
ANTONINUS PIUS, împărat roman: I 9.
ANTONIUS ANDRÈAS: II 230.
ARATUS: II 296.
ARDELY, G.: II 38.
ARIE (ARIUS): I 13.
ARISTOTEL: I 6, 18, 86, 106, 119, 124, 125, 155, 160, 174, 175, 177, 187, 188, 189, 191, 193, 195, 211, 212, 214, 238, 239, 241, 294, 295, 296; II 6, 7, 8, 9, 15, 21, 22, 39, 42, 44, 45, 53, 54, 166, 169, 174, 184, 186, 188, 195, 216, 231, 232, 239, 342.
ARNOBIUS: I 10, 11.
ASIN Y PALACIOS, M.: I 340.
ATANASIE, „părintele ortodoxiei": I 13.
ATENAGORAS DIN ATENA: I 9.
AUGUSTIN: I 16, 17, 22, *43—70*, 107, 119, 121, 125, 128, 129, 131, 146, 174, 182, 184, 192; II 13, 16, 21, 36, 37, 43, 44, 45, 51, 188, 189, *216*, 272, 282.
AURIOL, P. (PETRUS AUREOLUS): II 229.
AVEMPACE: vezi IBN BADJA.
AVERROES: vezi IBN ROȘD.
AVICEBRON (AVICEMBRON, AVENCEMBRON): vezi IBN GABIROL, SALMON.
AVICENNA: vezi IBN SIN.
AVRAM, patriarhul: I 278.

BACON, FRANCIS: II 9, 195, 216, 239.
BACON, ROGER: I 9, 49, 122, 191; II 9, 185, 192, *193—210*, 342.
BACONTHORP, J.: II 233.
BARDESANES: I 7.
BASILIDE: I 6.
BEDA CEL VENERABIL: I 8, 18, 125.
BEN AKIBA: I 278.
BENOIT DIN NURSIA: II 36.
BÉRANGER DIN TOURS: I 144, 145.
BERGSON, H.: I 49.

BERKELEY, G.: I 131.
BERNARD DIN CHARTRES: I 174, 175.
BERNARD DIN CLAIRVAUX: I 181.
BERNARD SILVESTRIS: I 175.
BERTHOLD DIN REGENSBURG: II 283.
BIEL, G.: II 280.
BLAGA, LUCIAN: I 45.
BLONDEL, M.: I 50.
BOETHIUS: I 18, *106—113*, 128, 175, 177; II 184, 239, 279.
BOETHIUS DIN DACIA: II 167, 170.
BONAVENTURA: I 49, 148; II 7, 11, *12—20*, 21, 40, 45, 167, 185, 186, 187, 192.
BOSSUET, J. B.: I 50.
BRADWARDINE, TH.: II 231, 278.
BRENTANO, FR.: II 39.
BRUNO, GIORDANNO: I 284.
BURIDAN, JEAN: I 122, 123; II 274, 280.
BURLEIGH, W.: II 231.

CAMPANELLA, T.: I 50.
CAMUS, A.: I 44.
CARNAP, R.: II 278.
CAROL CEL MARE, regele francilor: I 124.
CAROL PLEȘUVUL, regele Franței, împăratul occidentului: I 128.
CARPOCRATE: I 6.
CASSIODOR: I 18, 125.
CELSIUS: I 35.
CHALCIDIUS: I 174.
CICERO, MARCUS TULLIUS: I 16, 44, 107, 125, 175, 177; II 43.
CLARENBALDUS DIN ARRAS: I 178.
CLEMENT AL IV-LEA, papa: II 193.
CLEMENT ALEXANDRINUL: I 11, 34.
COLONNA, E.: II 233.
COMPTE, AUGUSTE: II 197.
CONSTANTIN CEL MARE, împăratul: I 11, 44.
COPERNIC, N.: I 123; II 300.
COUSIN, VICTOR: I 157, 158.
CRESCAS, CHASDEI: I 279.
CUSANUS NICOLAUS: I 15, 79; II 242, *296—315*.

DANTE, ALIGHIERI: I 175; II 170, 234, 284.
DARWIN, CH.: I 266.
D'ASCALI: II 193.
DAVID DIN AUGSBURG: II 283.
DAVID DIN DINANT: I 178, 79.
DECIUS, împăratul: I 35.
DEMETRIOS, episcopul Alexandriei: I 35.
DEMOCRIT: I 12, 189.

DESCARTES, RENÉ: I 45, 131, 148, 158, 182, 184; II 173, 216, 276, 277, 278.
DIETRICH DIN FREIBURG (THEODORICUS TEUTONICUS DE VRIBERG): II 192, 282.
DIMITRIU, ANTON: II 172, 177, 196, 197, 214, 216, 229, 237, 238, 240, 272, 277, 278, 280.
DIOCLEȚIAN, împăratul: I 11.
DIOGENE LAERTIOS: II 231.
DIONISIE DIN ALEXANDRIA (CEL MARE): I 12.
DOMINIC: II 8, 36.
DUHEM, P.: I 122, 123; II 278.
DUNS SCOTUS, J.: I 240, 248; II 187, *211—227*, 228, 229, 230, 237, 240, 281.
DURAND DIN SAINT-POURÇAIN: II 228.
DÜRR, K.: I 107.

ECKHART, MEISTER: I 79; II 232, 281, 283, *284—293*, 294, 295.
EGIDIO ROMANO (DA COLONNA): II 188.
ENGELS, FR.: II 196.
EPICUR: I 119.
EPIFAN: I 16.
EUCLID: I 174.
EUGENIU AL IV-LEA, papa: II 296.
EUSEBIU, episcopul Cezareei: I 12.

FIDANZA, J.: vezi BONAVENTURA.
FILIP AUGUST, regele Franței: II 5.
FILON DIN ALEXANDRIA: I 5.
FRANCISC DIN ASSISI: II 8.
FREDEGISUS: I 125.
FREDERIC AL II-LEA, împăratul Germaniei: II 6, 36.
FULBERT, cardinalul Parisului: I 158.
FULBERT, „Socrate al Francilor": I 173.

GALILEO GALILEI: I 122; II 9, 231, 276, 278.
GAUTHIER, L.: I 239.
GAUNILON: I 148.
GÉRARD DIN CREMONA: II 6.
GERBERT DIN AURILLAC (papa SILVESTRU AL II-LEA): I 143.
GERSON, JEAN: II 280.
GAYER, B.: I 143.
GILBERT DE LA PORRÉE (PORETANUS): I 175, 185.
GILSON, É: I 44, 45, 46, 124, 129, 131, 145, 147, 148, 174, 177, 178, 184, 187, 188, 191,

192, 195, 214, 239, 240, 277, 278, 284, 294, 295; II 5, 6, 7, 8, 10, 12, 15, 16, 22, 23, 25, 40, 168, 169, 170, 173, 174, 175, 176, 185, 186, 188, 189, 190, 194, 195, 196, 197, 212, 216, 229, 230, 231, 232, 234, 236, 241, 272, 273, 274, 276, 278, 280, 282, 294, 295.
GIOACCHINO DA FIORE: I 179.
GIOVANNI DI NAPOLI: II 188.
GODDAM, ADAM WOOLHAM: II 272.
GODEFROID DE FONTAINES: II 189.
GOETHE, J. W.: II 197.
GOSTA BEN LUCA (QUOESTA BEN LUGA): I 188.
GOTSCHALK: I 126 .
GRABMANN, M.: I 120, 121, 122, 182, 189, 191, 192, 240; II 5, 8, 39, 174, 215, 228, 239, 243, 273.
GRIGORIE AL IX-LEA, papa: II 8.
GRIGORIE AL X-LEA, papa: II 21, 37.
GRIGORIE DIN NAZIANZ: I 13, 17.
GRIGORIE DIN NISSA: I 13; II 36.
GRIGORIE TAUMATURGUL: I 12.
GROOTE, GERHARD: II 295.
GUERRO WARRO: vezi WILHELM DE WARE.
GUILLAUME DIN AUVERGNE (din Paris): II 7.
GUILLAUME DIN AUXERRE: II 8.
GUILLAUME DIN CHAMPEUX: I 157, 182.
GUILLAUME DIN CHARTRES: I 175.
GUILLAUME DIN SAINT-AMOUR: II 12.
GUILLAUME DE SAINT THIERRY: I 82.
GUNDISALINUS DOMINICUS: II 6.

HALEVY JEHUDA BEN SAMUEL: I 279.
HARCLAY, HENRY: II 230.
HEGEL, G.W.F.: I 5, 34, 120, 122, 128, 129, 146, 148, 156, 161, 195, 266; II 25, 38, 176, 194, 281.
HEIRIC DIN AUXERRE: I 126.
HEINRICH DIN GENT: II 188.
HEINRICH DIN HEINBUCH: II 280.
HENRICOS ARISTIPPUS DIN CATANIA: II 6.
HERACLIT DIN EFES: I 5.
HERMANUS ALEMANUS: II 6.
HERSCHEL, F.W.: II 300.
HERVEUS NATALIS BRITO: vezi NÉDÉLÉC, HERVÉ.

HEYTESBURY, WILHELM: II 278.
HOLKOT, ROBERT: II 272.
HONAIN IBN ISHAK: I 188.
HONORIU AL II-LEA, papa: I 129.
HORTEN, N.: I 240.
HUGGHENS, C. I 123.
HUGO DE SAINT-VICTOR: I 183.
HUME, DAVID: I 192, II 241, 273.
HUS, IOAN: II 231.

IBN BADJA (AVEMPACE): I 193.
IBN DAUD, ABRAHAM: I 279.
IBN GEBIROL, SALMON: I 278, *283–292.*
IBN AL HAITAM (ALHAZEN): I 191.
IBN KHALDUN: I 193, *265–275.*
IBN ROȘD (AVERROES): I 159, 193, *238–264*, 277, 293, 294; II 39, 40, 45, 166, 168, 230, 232.
IBN SINA (AVICENNA): I 159, 191, 192, 195, 196, *211–237*, 243, 277, 294, 295; II 7, 10, 22, 39, 40, 42, 190, 282.
IBN TOFAIL (ABUBAKER): I 193, 238.
IERONIM: II 36.
IERONIM DIN PRAGA: II 231.
ILARIE DIN POITIERS: I 16.
INOCENȚIU I-UL, papa: I 72
INOCENȚIU AL IV-LEA, papa: II 9.
IOAN, APOSTOLUL: I 5.
IOAN AL XX-LEA, papa: vezi. PETRUS HISPANUS.
IOAN AL XXII-LEA, papa: II 236.
IOAN DAMASCHIN: I, 8, 17, *86–105;* II 39, 44.
IOAN GURĂ DE AUR (HRISOSTOMUL): I 16, *71–77.*
IOHANNITIUS: vezi HONAIN IBN ISHAK.
IPOLIT: I 10.
IRINEU: I 10.
ISAAC DE STELLA: I 182.
ISAAC BEN SALMON ISRAELI: I 278.
ISIDOR DIN SEVILLA: I 18, 125, 186.
ISUS CRISTOS: I 4, 5, 6, 7, 12, 13, 16, 17, 21, 22, 23, 24; II 236.

JANDUN, JEAN: II, 170, 232, 234.
JASPERS, KARL: II 300.
JEAN DE LONDRES: II 192.
JEAN DE MIRECOURT (DE MIRECURIA): II 272.
JEAN DE PARIS (JEAN QUIDORT): II 233, 234.

JEAN QUIDORT: vezi JEAN DE PARIS.
JOHANNES ISPANUS: II 6.
JOHANNES DE RUPELLA (JEAN DIN ROCHELLE): II 10.
JOHN DIN SALISBURY: I 174, 176, 183.
JOSSELIN DIN SOISSONS: I 157.
JUGIE, M.: I 87.
JUSTIN: I 9.
JUSTINIAN I-UL, împăratul: I 187.
KANT, IMMANUEL: I 47, 147, 148; II 38, 212, 216.
KILDWARBY, R.: II 184, 185.

LACTANTIUS: I 10, 11.
LAMBERT DIN AUXERRE: II 173.
LANFRANC DIN PAVIA: I 145.
LEBLANC, J.: I 22.
LEIBNIZ, G.W.: I 47, 50, 148; II 177, 212, 216, 299.
LEON AL XIII-LEA, papa: II 54. LESSINES: II 166.
LEY, HERMANN: I 5, 158, 159, 173, 178, 179, 180, 190, 191, 192, 197, 212, 214, 215, 239, 240, 241, 242; II 232, 234, 235, 285, 287, 288.
LOCKE, JOHN: I 148; II 241.
LUDOVIC AL IV-LEA, (BAVAREZUL): II 234, 236.
LUDOVIC AL IX-LEA, regele Franței: II 11.
LUDOVIC AL XI-LEA, regele Franței: II 280.
LULLUS RAYMUNDUS: I 178; II 174, *175—183.*
LUTHER, MARTIN: II 280, 295.

MACARIE EGIPTEANUL: I 17.
MACARIE, episcopul Magnesiei: I 17.
MACHIAVELLI, N.: I 266.
MAIMON, S.: I 296.
MAIMONIDE: vezi MOȘE BEN MAIMON.
MAMMEA, JULIA: I 35.
MANNDONET, P.: II 170.
MANES (MANI, MANICHAEUS): I 7.
MANILIUS: II 296.
MARCIAN, ARISTIDE: I 9.
MARCION: I 7.
MARIA MAGDALENA: I 7.
MARSILIUS DE INGHEN: II 280.
MARSILIUS MAINARDINI: vezi MARSILIUS DIN PADOVA.
MARSILIUS DIN PADOVA: II 228, 232, 234.
MARX, KARL: I 156, 266; II 196.
MATEI, apostolul: I 34.
MAXIM MĂRTURISITORUL: I 17.

MAYRONIS, FRANCISCUS: II 230.
MECHTILD DIN MAGDEBURG: II 283.
MELANCHTON, P.: II 280.
MENDELSSOHN, M.: I 296.
METODIU, episcopul: I 12.
MICHAEL SCOTUS: II 6.
MIKALSKI, C.: II 173.
MILL, J. STUART,: II 239.
MINUCIUS FELIX: I 10.
MONTANUS: I 21.
MONTESQUIEU, CH.: I 266.
MOŞE BEN MAIMON: I 279, *293—309;* II 22, 23, 39, 40, 42.

NÉDÉLÉC, HERVÉ [HERVEUS NATALIS BRITO]: II 187.
NEGULESCU, P.P.: II 297, 298, 299, 300.
NESTORIUS: I 16.
NEWTON, I.: II 299.
NICOLAS DIN AMIENS: I 178.
NICOLAS DIN AUTRECOURT (DE AUTRICURIA) II 273.
NIETZSCHE, F.: II 169.
NOICA, C.: I 131.

OCCAM, W.: I 155, 157, 240; II 189, 190, 230, 234, *236—270*, 272.
OLIEU, PIERRE (PETRUS JOHANNES OLIVI): II 187.
ORESME, NICOLAUS: I 123; II 189.
ORIGENE: I 11, 12, 16, *34—42*, 47.
ORSINI: II 296.
OTTIN, L'.: II 8.
OTTON I-UL, CEL MARE, regele Germaniei: I 143.

PAMFIL: I 12.
PAPINI, GIOVANNI: I 43.
PARMENIDE: I 181.
PASCAL, BLAISE: I 10, 50; II 300.
PAVEL, apostolul: I 4, 7, 72, 78.
PECKHAM, JOHN: II 185, 187.
PELAGIUS: II 231.
PETRUS DAMIANI: I 86, 144.
PETRUS HISPANUS (papa IOAN AL XXI-LEA): I 156; II 173, 278.
PETRUS JULIANI: vezi PETRUS HISPANUS.
PETRUS LOMBARDUS: I 185, 186; II 8, 13, 37, 272.
PETRUS PELEGRINUS DE MARICOURT: vezi PIERRE DE MARICOURT.
PIERRE DE MARICOURT: I 122; II 192.
PIERRE DIN POITIERS: I 185.
PIETRO D'ABANO: II 170, 232.
PITAGORA: I 6, 214.
PLATON: I 6, 34, 106, 134, 174, 213, 238; II 42, 216.
PLAUT: II 296.

PLINIU CEL BĂTRÎN: I 18.
PLOTIN: I 47, 188, 190, 196.
POMPONAZZI, P.: I 240.
PORFIR: I 16, 125, 155; II 184.
PROCLUS: I 78, 188; II 192, 282.
PSELLOS: II 174.
PSEUDO-DIONISIE AREOPAGITUL: I 17, *78–85*, 87, 121, 128, 129; II 53, 286.

RABAN MAUR: I 125.
RADBERTUS PASCHESIUS: I 126.
RAIMUNDUS, episcop de Toledo: II 6.
RATRAMNUS: I 126.
RAZI: I 189.
REMI DIN AUXERRE: I 126.
RENAN, E.: I 277.
RICHARD DIN MIDDELTON (RICHARDUS DE MEDIAVILLA): II 187.
RICHARD de SAINT-VICTOR: I 184.
RICARDUS DE MEDIAVILLA: vezi RICHARD DIN MIDDELTON.
ROBERT GROSSETESTE: II 9, 16, 185, 191, 192.
ROGER MARSTON: II 187.
ROSCELIN DIN COMPIEGNE: I 156, 160.
RUSSEL, BERTRANI: II 278.
RUYSBROEK, J.: II 295.

SAADJA BEN JOSEPH: I 278.
SALMON, D.: II 170.
SCHELLING, F.W.: II 283.
SCHMIDT, H.: I 187, 189; II 285.
SCOTUS, ERIUGENA IOAN: I 79, 119, 126, *128–142*, 144, 149, 155, 160, 174, 179, 190; II 191.
SENECA: I 175, 177; II 43.
SEUSE (SUSO), HEINRICH: II 294.
SHYRESWOOD, WILHELM: II 173, 174.
SIGER DE BRABANT: II 37, 167.
SILVESTRU AL II-LEA, papa: vezi GERBERT DIN AURILLAC.
SMIRIN, M.: I 180.
SPINOZA, BARUCH: I 179, 296; II 242.
SUSET (SUSETH): vezi SWINESHEAD, R.
SUSO: vezi SEUSE, H.
SWINESHEAD (SUSETH, SUSET) RICHARD: II 279.

TARSKI, ALFRED: II 278.
TAȚIAN: I 9.
TAULER, JOHANN: II 294, 295.
TEMPIER, ÉTIENNE: I 121; II 54, 167, 184, 188, 193, 237.
TEODOSIE, împăratul: I 16.

TEOFIL DIN ANTIOHIA: I 9.
TERTULIAN: I 10, *21—33*.
THIERRY DIN CHARTRES: I 174, 175.
THOMAS HAMERKEN: vezi THOMAS DIN KEMPIS.
THOMAS DIN KEMPIS: II 295.
TOMA DIN AQUINO: I 79, 86, 121, 122, 148, 155, 179, 182, 191, 278, 284, 294; II 6, 7, 12, 22, 24, 25, *36—165*, 167, 168, 184, 185, 186, 187, 189, 194, 211, 212, 214, 216, 228, 229, 230, 233, 282, 286.
TOMA DIN STRASBOURG: II 232.
TOTTING DE OYTA, HEINRICH: II 280.
TOYNBEE, A.: I 265, 266.
TUSI: I 189.

URBAN AL IV-LEA, papa: II 37.
ULRICH ENGELBRECH [ULRICHUS ENGELBERTI]: vezi ULRICHUS DIN STRASBOURG.
ULRICHUS DIN STRASBOURG: II 282,

VALENTIN: I 6.
VASILE CEL MARE: I 13, 14.
VICO, G.B.: I 266; II 169.
VINCENT DIN BEAUVAIS: II 11.
VITELO: vezi WITELO.
VLĂDUȚESCU, GH.: I 121.
VORLÄNDER, K.: I 6, 22, 118, 130, 144, 145, 146, 147, 155, 157, 159, 175, 176, 177, 179, 184, 191, 193, 195, 214, 284, 293, 294; II 5, 7, 8, 10, 13, 22, 23, 175, 177, 189, 197, 213, 216, 229, 241, 243, 244, 271, 273, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 287, 294, 295.

WALTER DE SAINT-VICTOR: I 185.
WICLIF, JOHN: II 231.
WILHELM VON MAIERBECKE: II 6.
WILHELM DE LA MARE: II 185, 187.
WILHELM DE WARE: II 187.
WINDELBAND, W.: I 240.
WITELO (VITO): I 191; II 192.

ZOROASTRU: I 7.

CUPRINSUL

Scolastica culminantă 5
Bonaventura 12
Albert cel Mare 21
Toma din Aquino 36
Averroismul latin 166
Dezvoltarea logicii 172
Raymundus Lullus 175
Curente pro- și antiaristotelice 184
Întoarcerea spre natură 191
Roger Bacon 193
Duns Scotus 211
Scolastica tîrzie 228
William Occam 236
Occamismul 271
Mistica speculativă germană 281
Meister Eckhart 284
Urmașii lui Eckhart 294
Nicolaus Cusanus 296

Anexă 316

Indice de nume 329

Lector: CORNEL SIMIONESCU
Tehnoredactor: VASILE CIUCĂ

Bun de tipar: 2.06.1984. Coli editoriale: 17,47.
Coli de tipar: 10,36 și 4 pag.

Tiparul executat sub comanda
nr. 887 la
Intreprinderea poligrafică
„13 Decembrie 1918",
str. Grigore Alexandrescu nr. 89-97
București,
Republica Socialistă România

Scanare și prelucrare digitală

de

Anonim

și

CAT Graur

Antwerpen 2026